Vol. II. Gennaio 1926 N. 1.

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **Il lieto annuncio. III. Gesù il Salvatore.**
FAUSTA ZUCCHETTI: **Eustazio di Sebaste e Basilio di Cesarea.**
FELICE BATTAGLIA: **Il pensiero religioso di Marsilio da Padova.**
L'età e l'autore della Sapienza. Nota di B. MOTZO.
Sull'origine dei Vangeli sinottici. Nota di ALDO SALVINI.
Discussioni. RENATO LAZZARINI: **Religione e scuola media.**
AMBROGIO DONINI: **Un metodo e una scuola.**
Bollettino critico del Nuovo Testamento a cura di ALBERTO PINCHERLE.
Recensioni.
Spigolature e notizie.
Dichiarazione. ERNESTO BUONAIUTI: **La perfetta letizia.**

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1926 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Le condizioni d'abbonamento restano immutate:

Italia	L. 30
Estero.	» 50
Abbonamento sostenitore .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

IL LIETO ANNUNCIO

III. - Gesù il Salvatore.

Rivestendo con immagini e distribuendo in ripartizioni cronologiche ugualmente derivanti dalla drammatica escatologia del parsismo (1) la sua passionale filosofia della storia, l'autore dei presagi racchiusi nel libro di Daniele aveva preannunciato, sotto l'oppressione dell'Epifane, l'avvento della economia della mitezza e della bontà, dopo i regni infausti della violenza e della sopraffazione.

"Io riguardai finchè i troni furono installati, e l'Antico di giorni si assise. Il suo indumento era candido come neve e la capigliatura del suo capo come la pura lana. Il suo trono era come la ignea fiamma, e le sue ruote come bruciante fuoco. Una corrente di fuoco erompeva e scendeva da dinanzi a lui: mille migliaia lo servivano e diecimila volte diecimila stavano al cospetto di lui. Il giudizio fu inaugurato e i libri vennero aperti. Io guardai allora, sotto lo stimolo della voce delle grandi parole che il corno pronunciava: io rimirai fin quando la bestia fu uccisa, e il suo corpo distrutto, e dato in preda alla fiamma divorante. Per il rimanente delle bestie, esse ebbero strappato il loro dominio. Però le loro vite furono prolungate per una stagione e un tempo. Io riguardai nelle visioni notturne, ed ecco, uno come

---

(1) Non riusciamo a vedere come il riconoscimento della derivazione parsistica delle figurazioni con cui Daniele si rappresenta il destino della civiltà debba far escludere dalla sua escatologia ogni qualsiasi riferimento ai fatti storici sui quali egli intende portare il suo verdetto. Il Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, 189 e ss.) ha segnalato meglio di ogni altro le corrispondenze fra le visioni di Daniele (cc. II-VIII) con la delineazione dei quattro periodi (Oro, Argento, Acciaio, "mescolato con ferro „) nei quali va decadendo il millennio cominciato con Zoroastro, secondo la rivelazione del primo libro dell'Avesta, il Sūdkar-Nask. Ma probabilmente egli trae dalle sue constatazioni una tesi non legittima, quando afferma, riportandosi al Gunkel: "die Ansicht, es lägen in ihnen (le visioni dei cc. IV-VIII) freie Erfindungen des Verfasser vor, der die geschichtlichen Ereignisse in visionäre Bilder verhüllt habe, um sie dann zu deuten, ist völlig unhaltbar; vielmehr zeigt eine genauere Analyse, dass er durchweg mit übernommenem und bereits geformtem Gut arbeitet, das er nur im einzelnen notdürftig für

un figlio di uomo venne sulle nubi del cielo, e si diresse verso l'Antico di giorni ed essi lo condussero presso dinanzi a lui. E allora furon conferiti a lui dominio e gloria, e un regno, onde ogni popolo, nazioni e lingue servano a Lui: il suo dominio è un eterno dominio, che non tramonterà, e il suo regno, quello che non sarà distrutto (1)„.

Dovendo contrapporre il vagheggiato « regno dei santi » (2) ai quattro successivi imperi pagani di Babilonia, di Media, di Persia e di Grecia — potenze militari ingorde e feroci — il veggente era stato naturalmente indotto a sollevare, di contro alle quattro bestie simboliche (3), il profilo di un essere celeste, scendente sulle nubi in fattezze umane (4).

---

seine Zwecke aufputzt und ergänzt, und zwar nicht in den Bildern, sondern vielfach auch in den Deutungen„. Non vediamo l'incompatibilità assoluta dei due metodi di interpretazione. Il Meyer, è vero, per argomentarla e patrocinarla, si riporta al fatto che l'apocalittista "kennt ebenso wie die wirkliche Geschichte nur drei Reiche, das chaldaeische, das persische, und das griechische, dessen Auflösung in mehrere Reiche durch die Mischung von Eisen und Ton bezeichnet wird„; e che "er hilft sich dadurch, dass er in c. II das zweite und dritte Reich mit einer inhaltlosen Wendung abmacht und in c. 7 überhaupt nur auf das vierte Reich eingeht„. Ma ci sembra alquanto arrischiato eliminare dalla successione dei quattro imperi ogni allusione storica, per scorgervi unicamente una raffigurazione escatologica, quando vediamo esplicitamente collocato il regno medio di Dario come collegamento intermedio, ma indipendente fra la monarchia caldaica e quella persiana (VI. 1; VIII. 3, 20; IX. 1). Si può pensare più tosto che i presupposti schemi escatologici inducano lo scrittore a deformare convenzionalmente il materiale storico.

(1) VII. 9-14. Il Meyer (*op. cit.*, p. 187, n. 1) osserva giustamente che il c. VII è una variazione aramaica del c. VIII.

(2) Anche "l'uno come figlio d'uomo„ vuol simboleggiare un impero: lo esige la corrispondenza con gl'imperi ch'esso soppianta; lo conferma l'accenno "ai santi dell'Altissimo„, al "popolo dei santi„, cui la potestà regale è alla fine conferita, secondo i versetti 14, 22, 27 del medesimo c. VII.

(3) Il Meyer stesso (p. 194) riconosce, s'intende, le allusioni storiche della raffigurazione del c. VIII, in cui è la visione del montone e del capro, sebbene anch'essa, secondo la sagace indicazione del Burkitt (in Cumont, *La plus ancienne géographie astrologique*, in "Klio„ 1909, 273), sia attinta dalla vecchia geografia etnografica che metteva in rapporto i principali paesi del mondo, dall'India all'Italia, con i segni dello zodiaco e con l'Ariete associava la Persia, con il Capricorno, la Siria.

(4) Il carattere umano in contrasto con la bestialità selvaggia degli imperi autoritari.

Poco meno di un secolo più tardi, rivendicando i diritti dei giusti conculcati, contro le contaminazioni e le deviazioni del regno Asmoneo, mal consigliato dal Sadducei, l'autore delle Parabole di Enoch, sotto l'azione evidente delle immagini del vaticinio danielico, si spinge a descrivere le mansioni del Figlio dell'uomo:

"Io interrogavo l'angelo che procedeva con me e che mi faceva conoscere tutti i segreti concernenti questo Figlio dell'uomo.... Egli mi rispose e disse: — Il Figlio dell'uomo possiede la giustizia: con lui la giustizia dimora, dischiuderà tutti i tesori dei segreti, poichè il Signore degli spiriti l'ha scelto.... Il Figlio dell'uomo che tu hai veduto farà levare i re e i potenti dai loro letti e i forti dai loro seggi: e infrangerà i freni dei forti, e spezzerà i denti dei peccatori. Rovescerà i sovrani dai loro troni e dal loro potere, poichè non l'hanno esaltato, non l'hanno glorificato, non hanno umilmente riconosciuto donde veniva il loro reame. Piegherà il volto dei forti, li saturerà di vergogna. Le tenebre saranno la loro dimora, e i vermi, il loro giaciglio... Son costoro che osano giudicare le stelle del cielo e levano le loro mani contro l'Altissimo... La loro potenza è nelle ricchezze... Essi rinnegano il nome del Signore degli spiriti, e perseguitano le sue assemblee.. „. (1).

Ancora centocinquanta anni più tardi, fumanti ancora le rovine di Gerusalemme, l'apocalittista del quarto di Esra immaginava infine, nella sua sesta visione, che un essere in figura umana, avrebbe apportato, dal mare, la pace e il riscatto del trionfo messianico.

"E accadde dopo sette giorni che io sognai un sogno di notte. E guardai, ed ecco sorgeva dal mare un vento forte, sì da sollevare tutte le sue onde. E guardai ed ecco che il vento giunse a venir fuori dal cuore del mare come se fosse la forma di un uomo. E guardai ed ecco quest'uomo volò con le nubi del cielo. E dovunque egli volgeva lo sguardo per rimirare, ogni cosa da lui scorta tremava. E in qualunque direzione la voce si propagava dalla sua bocca, tutti che udivano la sua voce si struggevano, come la cera si squaglia quando sente il fuoco. E dopo ciò io rimirai ed ecco si radunò dai quattro venti del cielo una innumerevole moltitudine di uomini per indir guerra all'uomo che venne fuori dal mare. Ed io rimirai ed ecco trasse fuori per sè una grande montagna e volò sopra di essa. Ed io cercai

---

(1) Il libro delle Parabole comprende, com'è noto, in Enoch i cc. XXXVII-LXXI. Il passo riportato è al c. XLVI. Cf. H. Charles, *The Booch of Enoch*, appendice B, e F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*. I tentativi rinnovati per considerare come interpolazioni cristiane le allusioni al Figlio dell'Uomo in Enoch (l'ultimo è del Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*) si possono considerare come falliti.

di scoprire la regione e il luogo da cui la montagna era stata tratta. Ma non lo potei. E dopo ancora guardai ed ecco che tutti coloro i quali si erano adunati contro di lui per ingaggiare con lui battaglia, furono invasi da un grande sgomento. Si accinsero ugualmente a combattere. Ed ecco, quando egli scorse l'assalto della moltitudine mossa all'attacco, egli non alzò la sua mano, nè imbracciò l'asta, nè altro strumento guerresco: ma io vidi solo come egli tirò fuori dalla sua bocca, come vi fosse una corrente ignea, e fuori delle sue labbra un alito fiammante, e fuori della sua lingua riversò un uragano di faville. E tutto fu mescolato insieme... e cadde sull'assalto della moltitudine pronta a combattere,e l'incendiò, sì che d'un tratto nulla si vide più della moltitudine innumerevole, se non polvere di cenere e odore di fumo. Quando vidi ciò, trasalii di stupore. E dopo vidi il medesimo uomo scendere dalla montagna e chiamare a sè un'altra moltitudine, questa volta pacifica. Allora si avvicinarono a lui i volti di molti uomini, alcuni sereni, altri accigliati; mentre alcuni erano in ceppi, altri portavano quelli destinati ad essere offerti „ (1).

Questi pochi dati, saltuari e sporadici, scaglionati su una distesa di tempo che va dall'oppressione di Antioco IV fin quasi alla vigilia della catastrofe giudaica sotto Adriano, ci permettono a pena di intravedere il fervore di aspettative e di inquietudini, con cui la coscienza religiosa del morente Israele si è data a speculare sull'*humanitas* di colui, che avrebbe apportato, in mezzo al dilagare della violenza e dell'ingiustizia, la realtà della pace e della gioia (2).

---

(1) Per la datazione del quarto di Esra mi riporto allo Schürer, *Geschichte* ecc., II. 3. § 32. 5.

(2) Sulla genesi prossima e sui parallelismi comparativi più vicini di questa raffigurazione umana dell'essere chiamato a realizzare la salvezza, le ricerche di questi ultimi anni hanno assunto proporzioni sempre più vaste e dato luogo ad ipotesi sempre più complesse. Non crediamo però che i risultati raggiunti siano validi e criticamente corretti: R. Reitzenstein è quegli che si è spinto in argomento alle ipotesi più sottili, ma anche più arrischiate. Le indagini da lui iniziate con la memoria del 1917: *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (" Sitzungsberichte d. heidelberger Akademie d. Wissenschaften „ Abh. X), culminanti nelle " religionsgeschichtliche Untersuchungen „ del 1921: *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, Marcus u. Weber), poi divulgate e schematicamente riassunte nei *Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens* (nella " Historische Zeitschrift „ CXXVI), tendono a riportare i concetti centrali della soteriologia e della cristologia del Nuovo Testamento e della primitiva speculazione cristiana ad un insieme di tradizioni mitologiche genericamente iraniche, a delineare le quali contribuiscono le concezioni mandee e manichee di un

* * *

L'ultimo dei macarismi nel Vangelo di Luca è così stilizzato: « Beati voi, quando gli uomini vi odieranno, quando vi porranno al bando, vi copriranno di oltraggi, quando ripudieranno il vostro nome, *a causa del Figlio dell'uomo!* ». Secondo

---

uomo primordiale, di natura celeste e divina, che anela al proprio affrancamento dai vincoli gravosi della materia per costituirsi a sua volta affrancatore delle creature umane. " Die Rolle, — sentenzia il R. — die in der jüdischen Eschatologie *der Mensch*, also Barnasha, der Menschensohn, spielt, lässt sich aus dem Judentum selbst nicht erklären. Die Annahme, dass dieser *Mensch* aus der jüdischen Eschatologie in die mandäische und manichäische Religion übergegangen sein sollte, würde, sobald man versuchte, sich die Entwicklung klar zu machen, auf unlösliche Schwierigkeiten stossen. Unmöglich ist es, zu erklären, wie er hier derartig zur Zentralvorstellung werden und sich mit so vielen uriranischen Vorstellungen und Mythen verbinden konnte. Dazu kommt, dass uns für die persische Religion der Gott Mensch altbezeugt und die allmähliche Ausbildung dieser Gottesvorstellung durch die hellenistisch-chaldäische Theologie, die der Apologet Aristides zitiert, gesichert und chronologisch festgelegt ist. Rückt man diese orientalische Religion an die Spitze der Entwicklung, so wird alles leicht verständlich „ (*Das iranische* ecc., p. 119 e ss.). Ma ricerche così condotte prestano il fianco ad una serie di difficoltà e di riserve che sembrano infirmarne irrimediabilmente il significato e la portata. Possono innanzi tutto accamparsi obbiezioni di natura critico-cronologica sulla convenienza di utilizzare fonti tardive, nelle quali, oltre a stratificazioni di tradizioni primogenie, potrebbero ritrovarsi influssi del fatto stesso che suole spiegarsi, per individuare la genesi della soteriologia nel cristianesimo. Il Lidzbarski, ad esempio, l'editore coscienzioso dei testi mandei (del Ginza ci ha dato la versione e il commento proprio in questi giorni), è molto più guardingo e misurato del R. In secondo luogo c'è da domandarsi se i confronti depongono effettivamente a favore di un processo di dipendenza, o non più tosto autorizzano ad argomentare l'espressione analoga di identici bisogni religiosi. Infine non è mai da dimenticare (anche l'Omodeo l'ha ricordato opportunamente in una sua polemica col compianto Bonucci, " Rivista trimestrale, ecc. „ IV. 435) che l'escatologia del giudaismo nell'epoca asmonaica e del cristianesimo primitivo è essenzialmente una escatologia a tipo cosmico-collettivo, mentre quella mandaica e manichea è a tipo strettamente individualista. Il Meyer stesso fa le più esplicite riserve alle conclusioni tendenziali del R. (v. op. cit., p. 352, n. 1: " ... die Ueberzeugung, dass hier der Schlüssel für die uns an dieser Stelle beschäftigenden Probleme und für das Verständnis des Paolus und der Genesis des Christentums zu finden ist, habe ich auch jetzt nicht gewinnen können „).

il terzo vangelo, dunque (1), fin dalla enunciazione programmatica dei caposaldi morali del suo insegnamento, Gesù avrebbe adoperato per indicare sè, nella previsione dei rischi insiti alla sua sequela, l'inciso inconsueto ed enigmatico, che ritornerà poi, nel medesimo vangelo, altre venticinque volte, in passi, un terzo quasi dei quali è comune ad entrambi gli altri due sinottici o all'uno o all'altro di essi (2).

Si può dire che da un trentennio a questa parte le indagini intorno alla coscienza messianica del Cristo, o, più genericamente, intorno alla cristologia nel Nuovo Testamento gravitano intorno ad un solo problema: quale valore attribuire alla denominazione di « Figlio dell'Uomo » che Gesù dà uniformemente a se stesso nel Vangelo di Marco; che suona frequente in Matteo e in Luca; che compare ancora nel IV Vangelo; che è pronunciata una volta negli Atti (VII. 56), due nell'Apocalissi (I. 13; XIV. 14); e che scompare poi, può dirsi, dalla letteratura subapostolica ed ecclesiastica, per cedere incontrastata il terreno all'altra di « Figlio di Dio? » (3). Il problema però è stato affrontato da un punto di vista strettamente, esclusivamente filologico. E i risultati dell'indagine sono stati e sono tuttora ambigui, e le conclusioni, disparate.

---

(1) Ἕνεκεν τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, Lc. VI. 22. Matteo (V. 11) riporta il macarismo con la clausola finale più diretta: ἕνεκεν ἐμοῦ (il cod D ha ἕνεκεν δικαιοσύνης). Il Loisy commenta la dizione del terzo Vangelo così: " L'emploi de ce dernier terme (υἱός τοῦ ἀνθρώπου), au lieu du pronom personnel, montre que les évangélistes ne se sont pas fait scrupule de s'en servir, pour rehausser le discours, en des endroits où leurs sources ne la contenaient pas „ (*Les Év. Syn.*, I. 551). L'asserzione può sembrare in contrasto con quella di poche pagine prima, nella quale il Loisy stesso, d'accordo con H. Holtzmann, riconosce che " peut être Luca-t-il mieux gardé le ton du discours „ (p. 545).

(2) L'appellativo si trova 84 volte nei tre Sinottici: 32 in Matteo, 14 in Marco, 26 in Luca. I passi di Marco, nei quali ricorre, sono comuni agli altri due Sinottici o almeno ad uno di essi. V. l'enumerazione completa in P. Vannutelli, *Il Figlio dell'Uomo*. Studio sugli Evangeli. Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923.

(3) Nella sua diligente monografia: *Der Menschensohn*, Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde (Freiburg, Herder, 1907), F. Tillmann dedica un capitolo, il primo, alla storia del problema, ch'egli ripartisce in tre fasi: la teologica (padri e scrittori ecclesiastici fino ai tempi nostri), la

Esso implica invece elementi di natura non rigidamente linguistica. E studiandolo alla luce dei valori etici di cui è satura la predicazione neotestamentaria, nel piano generale di rivelazione e di sviluppo della personalità e dell'opera del Cristo,

---

storica (iniziata con F. Baur), la filologica (aperta con H. Lietzmann). Secondo il T. nessun cattolico, prima del Krawuzcky (con un saggio apparso nella "Theologische Quartalschrift„ del 1868) aveva riconosciuto il carattere messianico di questo titolo. Di solito, si era visto in esso l'accenno alla natura umana del Cristo, se ne era fatto quindi un argomento apodittico della cristologia definita a Calcedonia. Il Maldonato aveva felicemente espresso l'esegesi corrente, scrivendo (su Mt. VIII. 20 e XVI. 13): "Non enim Christus ut se Messiam illum a prophetis praedictum, sed contrario prorsus consilio, ut se maxime abjiceret, et quasi humi prostratus sententiam exciperet, filium hominis dixit... Simili fortasse ratione Christus, quia Deus erat, et filius Dei, quasi antithesi quadam cum de se, ut homine, loquitur, filium hominis vocat; non quod alius, sed quod aliter filius Dei, quia Deus, et filius hominis, quia homo esset, quemadmodum Augustinus indicavit„. Una esposizione storica diligente della trattazione scientifica del problema è anche in H. Holtzmann, *Das messianische Bevusstsein Jesu* (Tübingen, Mohr, 1907). La fase filologica, però, propriamente, non si inizia con il Lietzmann (*Der Menschensohn* del 1896): già due anni prima un critico olandese, l'Eerdmans (nella *Theologisch Tijdschrift*, 1894, p. 153 e ss.) aveva fatto appello ad argomenti puramente filologici per patrocindre la tesi che in Mt. VII. 8, 32 e XVI. 13 Gesù doveva aver usato *bar-nasā* nel significato di uomo, che *bar-nasā* non poteva costituire un titolo messianico, che Gesù non si doveva essere considerato come Messia. L'Eerdmans aveva ritenuto probabile che in qualche occasione Gesù avesse adoperato l'inciso quasi a contrapporre la convinzione della sua umanità a chi avesse fatto cenno di voler scorgere in lui qualcosa di sovrumano. La genesi della connotazione messianica del titolo in greco doveva ricercarsi appunto nella peculiarità della forma tradotta: il fatto del resto che il titolo rimane straniero alla letteratura cristiana primitiva, gli appariva argomento sufficiente per pensare che esso era dovunque una traduzione dall'originale aramaico. Il Lietzmann per primo osservava che tracce del titolo, al di fuori dei Vangeli e degli Atti, non se ne ritrovano prima di Marcione e congetturava che esso avesse avuto la sua origine in Asia Minore, fra la morte di Paolo e il 90. Naturalmente, secondo il Lietzmann, Gesù non avrebbe mai potuto usare tal titolo, dappoichè in aramaico esso, letteralmente, non esiste e dal punto di vista linguistico è un vocabolo impossibile, *bar-nāsa*, propriamente, valendo, unicamente, *uomo*. Il Wellhausen offriva a rincalzo delle tesi del Lietzmann la sua perizia di semitista, asseverando che una distinzione fra il consueto e banale *figlio dell'uomo*, equivalente di *uomo*, dell'originale aramaico e il Figlio dell'Uomo, tecnico e personale, dovette essere fatta dalla primitiva comunità gerosolimitana, indotta a ciò da passi come Mc. II. 10, 28. Il W. non esclude che Dan. VII. 13 potesse aver già of-

può darsi appaia più organicamente solubile e in pari tempo contribuisca ad una determinazione più verosimile dei coefficienti specifici dell'annuncio evangelico e delle ragioni e della disciplina che hanno presieduto alla sua propaganda.

---

ferto lo spunto, in qualche corrente escatologica dell'epoca neotestamentaria, all'uso di *bar-nāšā*, come designazione messianica. Ma reputa un prodotto genuino della elaborazione cristologica nella coscienza credente la sostituzione di tal termine al pronome di prima persona singolare, che Gesù deve avere adoperato (*Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 1899, p. 187 e ss.; *Einleitung in die Evangelien*, 2 Aufl. 1911, p. 123 e ss.). Il Dalman (*Die Worte Jesu*, 1898, p. 191 e ss.) ha impugnato le conclusioni del Lietzmann. Egli ha ammesso che "figlio dell'uomo„ non era un appellativo giudaico corrente per il Messia. In Dan. VII. 13, il "rassomigliante a un figlio d'uomo„ non è che una personificazione del "popolo dei santi dell'Altissimo„ (VII. 27), destinati un giorno a ricevere un imperituro dominio, come rivalsa, da Dio. Il tratto specifico della visione è contenuto nel particolare che, in contrasto con il leone alato, con l'orso famelico, con il leopardo dalle quattro teste, e la quarta bestia con le dieci corna, più terribile delle precedenti bestie, la nuova figura appare inerme e inoffensiva, incapace di costituirsi, per virtù propria, signore del mondo: è soltanto come un figlio d'uomo, il cui potere scaturirà da Dio. Il Dalman ha dato inoltre il ragionevole rilievo al fatto che l'appellativo di "figlio dell'uomo„ è adoperato nei Vangeli unicamente da Gesù, per indicare se stesso (ad eccezione di Giov. XII. 34, dove però la qualifica sulle labbra del popolo ripete la parola di Gesù). E da un'analisi dell'uso evangelico ha concluso, con un'ampia rassegna delle fonti linguistiche parallele, che l'uso diretto aramaico di Gesù deve essere stato quello stesso di Daniele "figlio d'uomo„, da cui deve averlo attinto, se teniamo presente l'esplicito riferimento alla stessa fonte nella apocalissi sinottica (Mt. XXIV. 30); che chiamando sè "Figlio d'uomo„ Gesù non volle implicare altro che questo, che Egli era colui nel quale la visione di Daniele toccava la sua attuazione; che non è impossibile, sebbene non possa ritenersi come assolutamente certo, che Gesù non abbia mai chiamato sè stesso "figlio d'uomo„ antecedentemente alla confessione di Pietro; che Gesù può aver avuto presente anche il Salmo ottavo (5 e s.). Il Bousset (*Kyrios Christos*, 1913, p. 6 e ss.) infine ha sostenuto che il termine "Figlio dell'uomo„, ad indicare il Messia, ha origine da Daniele, negando però che Gesù l'abbia adoperato e scorgendovi una creazione della primitiva comunità cristiana, che proprio in questa formola ha realizzato e consumato la sua separazione dal giudaismo ("Die Hauptsache, die Scheidung des Judentums und der christlichen Gemeinde durch das Bekenntnis zum Menschensohn, ist getreulich festgehalten„ p. 22). Secondo il Bousset, la pietà religiosa della primitiva comunità gerosolimitana era esclusivamente escatologica. Questa aspettava il "Figlio dell'uomo„ destinato a tornare sulle nubi: la concezione del "Signore„ presente nella chiesa, non è sbocciata su terreno palestinese.

Che Gesù adoperasse, in aramaico, l'inciso corrispondente al greco υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου appare veramente incontestabile (1). Si può dire che il più autorevole impugnatore stesso di questa tesi, il Wellhausen, ce ne dà l'argomento palmare, quando assevera che i cristiani di Gerusalemme, i quali pure parlavano aramaico, debbono aver fatto già distinzione fra l'ordinario *bar-nasa*, il figlio dell'uomo, equivalente ad uomo, e lo specifico, tecnico, ed eccezionale *bar-nāsa* (2). Se una differenza di tono, di colorito, di efficienza può essere stata introdotta e segnalata nell'uso dell'identico inciso, da una comunità parlante aramaico, nulla vieta di pensare che una possibilità di diversa connotazione si riscontrasse antecedentemente già nell'uso di esso e che Gesù se ne sia avvalso per designare, in maniera leggermente ambigua, ma per la sua stessa indeterminatezza pienamente adeguata alla complessa e misteriosa vastità del suo messaggio e della sua missione, il proprio destino e la propria natura (3). La concezione umanitaria che

---

(1) Lo stesso Reitzenstein, nel suo *iranische Erlösungsmysterium*, ripudia la tesi del Bousset, alla cui memoria il libro è dedicato, dichiarando: "so ist mir durchaus verständlich, das Barnasha wirklich die Selbstbezeichnung Jesu gewesen ist „ (p. 118). E soggiungendo che senza la coscienza d'essere tale Figlio d'uomo — prescindendo dagli elementi peculiari che il R. scopre nella designazione — "weder Jesu späteres Auftreten noch das Aufkommen des Titels verständlich wird „ (p. 130).

(2) *Einleitung*², p. 130. Le opinioni del Wellhausen del resto non sono state sempre coerenti e hanno chiaramente subìto il contraccolpo della polemica destata dal Lietzmann. Ancora nella *Israelitische und jüdische Geschichte*² (cap. *Das Evangelium*, p. 34) egli, basandosi sullo stretto significato di *barnāšā* = uomo, riteneva che Gesù avesse appunto parlato di sè come Uomo. Nella terza edizione passava senz'altro alla conclusione che Gesù deve aver usato il pronome di prima persona, dove i redattori evangelici hanno sostituito la denominazione messianica.

(3) Il Lietzmann aveva detto che la formola è "ein terminus tecnicus hellenistischer Theologie, welcher möglicherweise schon in jüdischen Kreisen geschaffen, von der griechischen Urgemeinde bereitwillig übernommen und zur Bezeichnung Jesu gestempelt wurde „; e che solo più tardi aveva raggiunto così vasta circolazione nei Vangeli: stando di fatto che "das erste datierbare Evangelium, welches die Formel durchgehends verwendet, war die kleinasiatische Vorlage Markions „ (p. 91 e ss.). Il Meyer (*Ursprung*. II.

aveva ispirato la immagine del veggente, e che nell'inciso semitico trovava una sfumatura di significazione perdutasi nelle versioni (ragione non ultima della scomparsa del titolo dalla terminologia cristologica) (1) anima a propria volta la delineazione che Gesù traccia, dagli inizi, del suo programma e dei suoi ideali (2). La sua predicazione, la sua visione del

p. 335 e ss.) ribatte le ipotesi del Lietzmann. Egli osserva appunto che "die Frage ist damit keineswegs erledigt, dass man mit Lietzmann und Wellhausen bestreitet, dass Jesus den Ausdruck überhaupt gebraucht habe; denn dann bleibt immer noch die Frage: wie kommen die Evangelien dazu, den Ausdruck zu verwenden und ihm in den Mund zu legen?„. E poco più oltre (p. 345), con lucida comprensione di tutto quello che la formola implicava e non implicava: "Neben *Sohn Davids* einerseits, *Sohn Gottes* andrerseits steht nun der *Sohn des Menschen* als Bezeichnung des Messias. Aber im Gegensatz zu jenen hat dieser Ausdruck einen geheimnisvollen, nicht allgemein verständlichen und verstandenen Sinn, sowohl sachlich wie sprachlich, da *barnasā* eben auch einfach jeden Menschen bezeichnet. Eben deshalb hat Jesus ihn offenbar als Selbstbezeichnung gewählt: er behält einen esoterischen Charakter, er deutet die Messiasswürde an, ohne den Anspruch offen zu erheben. Daher kann er ihn denn auch bei Mc. II. 10 und 28 schon vor dem Petrusbekenntnis verwenden, ohne dass die Jünger die Folgerung daraus ziehn, dass er der Messias ist„. Anche F. J. Foakes Jackson e Kirsopp Lake (*The Beginnings of Christianity*, I. 375): "Few things are so probable as the use of Son of Man by Jesus„. Il Vannutelli, riprendendo in sostanza la primitiva tesi del Wellhausen e alcune delle argomentazioni filologiche del Lietzmann, sostiene che l'aramaico soggiacente alla formola Figlio dell'Uomo, vale unicamente uomo: ammette però che Gesù l'abbia adoperata, invece dell'io. La ricerca del V. stabilisce dei notevoli confronti con alcuni usi greci classici, nei quali l'inciso "quest'uomo„ sta, pure, per il pronome di prima persona singolare.

(1) Così nell'ebraico *ben-adam*, come nell'aramaico *bar-enas* (Dan. VII. 13), figlio d'uomo, oppure con articolo *bar-nasā*, *adam* ed *enās* sono collettivi, ed indicano la totalità del genere umano. Il giro di frase semitico, che indica l'individuo mediante la qualifica di "figlio„ della collettività, espressa con la nozione generica — in questo caso quella di "uomo„ — implica un riferimento al vincolo associato, pur nella raffigurazione del singolo, che probabilmente non viene integralmente conservato nelle formole in cui l'appellativo originale viene tradotto, in modo *formell korrekt, aber sachlich schief*, come dice con proprietà il Meyer.

(2) Non riprendiamo, ciò dicendo, l'interpretazione di Figlio dell'Uomo data dal Herder, dallo Schleiermacher e dal Neander, secondo la quale la formola avrebbe espresso l'umanità ideale in Gesù.

Regno, traboccano di spirito pacifico e di volontà di perdono. Attendersi da Dio altra cosa che il trionfo prodigioso e la rivendicazione trionfale dei miserabili e dei diseredati, significa tradire l'eredità più preziosa della speranza profetica. Immaginare che il veniente Regno possa essere una semplice reintegrazione politica nazionale, equivale a supporre che Dio si manifesti per le medesime vie che sono duramente battute dalle uniformi competizioni dei poteri terreni. Ridurre le proporzioni e l'ambito del prossimo evento grandioso ad un ripristinamento di effimere glorie umane e ad una rivendicazione realistica di autonomia civile, vale contravvenire in pieno alla consegna precisa della tradizione sacra d'Israele. Il Regno è il regno dei giusti e dei santi: e, a norma del vaticinio danielico, colui il quale ne ha intuito il contenuto genuino, e ai giusti e ai santi, che sono i reietti e i perseguitati, ha riservato l'eredità della vittoria non lontana, è « un figlio d'uomo », col quale si inaugura l'economia della bontà e della giustizia, dopo le rapaci dinastie animalesche della sopraffazione e della violenza.

Nel momento in cui, bandendo il programma rovesciatore delle sue beatitudini, Gesù dischiudeva la via all'avvento dei giusti e dei semplici, egli poteva umanamente non dare chiaro il senso di quel che importava il suo compito e dell'amarezza cui avrebbe condotto la sua opera quotidiana. Il contenuto etico e sociale, così squisitamente umanitario, del suo messaggio, poneva automaticamente questo in rapporto con la prospettiva luminosa di Daniele. Egli poteva a buon diritto assumere per sè il qualificativo che il veggente aveva applicato a chi del Regno di Dio e della sua giustizia avrebbe segnato il crepuscolo. Gli eventi si sarebbero incaricati essi, sotto la vigile tutela del Padre, di dare ai particolari del vaticinio la realizzazione più conveniente (1). E attraverso gli

---

(1) Il Dalman ha ragione di asserire, contro il Boldensperger, che un regolare appellativo giudaico a designare il Messia, ad uso sinagogale, non si è mai ricavato da Dan. VII. 13.

sviluppi della sua propaganda si sarebbero chiariti i valori e le postulazioni che il messaggio della bontà e della pace racchiudeva in se stesso. Sulla possibile chiarificazione di queste implicite ripercussioni si sarebbe esercitato il suo ministero e si sarebbe adagio adagio definita la fede dei discepoli.

Frattanto Gesù, dominato dalla convinzione che l'annuncio della beatitudine, retaggio esclusivo di pezzenti e di affamati, inaugura effettivamente « la grandezza dei regni » riservata al « popolo dei santi dell'Altissimo », si accinge a spiegare, con serena naturalezza, le mansioni eccezionali che convengono al suo ministero umanitario. Guarisce così i malanni del corpo e risana le immonde deformità dello spirito (1). Proclama la subordinazione di tutte le leggi positive, comprese le leggi della disciplina religiosa, alla potestà che compete al banditore della vera giustizia nella pietà e nella rivendicazione degli umili (2). Il successivo ministero rivela le difficoltà e gli ostacoli in cui si imbatte la predicazione della misericordia e del perdono. Gesù ne sente il contraccolpo. Scopre e denuncia la voce della malignità. La rigida predicazione di penitenza e l'austera consegna della sua ascesi avevano fatto mormorare del battezzatore che fosse indemoniato. Il sorriso abituale di Gesù, la sua familiare conversazione con i rifiuti della società ufficiale, la libera dimestichezza con tutti, le forme sciolte e franche della sua vita quotidiana, fan dire di lui che è egli, il figlio dell'uomo, un beone e un crapulone, amico di pubblicani e di peccatori (3). Per affrontare così corrodente e malfamante

(1) Mc. II. 10. Solo qui, e al v. 28 del medesimo capo, il secondo Vangelo registra l'uso della formola prima della confessione messianica di Pietro (VIII. 30 cfr. 31). Il Dalman vuol togliere ai due casi il valore consueto del titolo, per riportare questo valore, uniformemente, al periodo di apostolato susseguente al riconoscimento di Cesarea. Il medesimo Dalman mostra quanto sia ingiustificata l'asserzione di J. Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*) che dichiara inconcepibile l'episodio di Mc. II. 10, "nessun oppositore di Gesù nutrendo il benchè minimo dubbio sulla potestà del Messia di rimettere i peccati„.

(2) Mc. II. 28.

(3) Mt. XI. 18 s.

irrisione del mondo, risultato logico e fatale del messaggio della bontà e della pace in una società di ingordi e di violenti, occorre una volontà eroica. Al Figlio dell'uomo manca quel che hanno volpi e uccelli: una tana ed un nido (1). E pure seguirlo è un dovere e confessarlo costituisce la condizione indispensabile per conseguire una sentenza benevola il dì della rassegna finale. Poichè il Figlio dell'Uomo arrossirà, quando venga nella gloria del Padre suo con gli angeli santi, di chi abbia arrossito di Lui al cospetto degli uomini e si sia vergognato di aggregarsi alla sua compagnia di miserabili e di diseredati (2). E coloro i quali vanno malignamente diffamando l'opera sua ed escogitano e propalano spiegazioni obbrobriose ai suoi prodigi, si rendono rei di un peccato imperdonabile, poichè non bistrattano soltanto il Figlio dell'Uomo, ma impugnano quegli che veglia su di Lui e ne sostiene l'azione, lo Spirito Santo (3). Di rimbalzo, coloro che accettano volenterosamente la sua sequela, condividono i suoi disagi e le sue speranze; subiscono con lui i medesimi affronti e le medesime traversie; non potranno non partecipare con lui alla gloria del trionfo. Il quale non può essere lontano (4).

Così, è attraverso le vicende e le oscillanti fortune della predicazione che si precisa e si completa la nozione iniziale del Figlio dell'Uomo. Assunta preliminarmente come l'espressione adeguata del programma morale, che Gesù si apprestava ad annunciare e ad attuare, sulla falsariga della profezia danielica; intesa quindi nel suo originale valore etico come designante l'avvento della economia della bontà umana e della

(1) Mt. VIII. 20; Lc. IX. 58.

(2) Mc. VIII. 38; Mt. XVI. 27; Lc. IX. 26; Mt. X, 33 - Lc. XII, 9.

(3) La sentenza, com'è noto, è riprodotta variamente, nei tre sinottici: Mc. III. 28; Mt. XII. 31-32; Lc. XII. 10. Accettiamo la tesi dello Schmiedel (*Encyclopaedia Biblica*, 1848): "Mc. has retained the word Son of Man but made it plural and thereby set aside the sense which seemed offensive from the point of view of a worshipper of Jesus, viz.. that blasphemy against Jesus can be forgiven „.

(4) Mt. X. 23; XVI. 28; XIX. 28; XXIV. 44; Mc. XIII. 26.

mitezza religiosa di contro alla violenza dei poteri politici; la formola si concreta adagio adagio e si arricchisce delle più tipiche connotazioni escatologiche. Il Figlio dell'Uomo, bistrattato e disconosciuto nella sua enunciazione della palingenesi morale, avrà la sua immancabile rivincita. Anch'essa del resto si inquadrava perfettamente nel piano delle visioni profetiche.

I familiari del Figlio dell'Uomo, addestrati così adagio adagio alla intelligenza del suo messaggio e del suo destino, pervengono alla comprensione esatta degli orientamenti morali che Egli inculca e in pari tempo si avvicinano ad una valutazione precisa dei suoi poteri personali. La confessione messianica di Pietro (1), che risponde alla domanda di Gesù sulle voci correnti circa la reale natura sua, segna la precipitazione brusca di lunghe riflessioni e di latenti incertezze e la transizione decisa da una raffigurazione strettamente morale dell'insegnamento suo ad una raffigurazione consapevolmente e coerentemente messianica.

Di rimbalzo Gesù, cosciente ormai della fatalità della sua carriera e della logica stringente dei propri atti, ne trae motivo per preparare gli animi dei suoi vicini alla suprema prova gerosolimitana. Dal riconoscimento di Cesarea di Filippo ha inizio il gruppo dei passi sinottici nei quali l'uso della formola « Figlio dell'Uomo » si inserisce in previsioni ripetute dell'epilogo tragico del ministero giudaico (2). Può pensarsi che Gesù fondesse così la formola danielica con la figura del servo sofferente di Iahvè del Deutero-Isaia (3). E che nella consape-

(1) Mc. VIII. 27-31; Mt. XVI. 13-28; Lc. IX. 18-27. In Mt. la domanda è formulata in modo da fare precisamente intendere che è proprio sulla nozione di Figlio dell'Uomo che sono difformi i pareri e le voci.

(2) Mc. VIII. 31; IX. 19, 31; X. 33; XIV. 21. 41.

(3) Is. XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII. 13 - LIII. 12. Cf. A. Peake, *The Messiah and the Son of Man*, nel *Bulletin of the John Rylands Library*, 1924, 1. Ma il Peake ne deduce che in virtù di questo abbinamento la passione entrò nel quadro della vocazione di Gesù, come Figlio d'uomo, e che quindi "a title which had originally a purely eschatological reference, so far at least as manifestation on earth was concerned, received an extension backward

volezza dell'intimo collegamento fra la prova e il trionfo egli si avviasse alla suprema manifestazione della sua fede e della sua potestà nella città santa. Al cospetto del Sinedrio (1), egli dà la formola completa del suo vaticinio e appropria solennemente a sè, integralmente, la visione di Daniele.

Non era che la conclusione rigorosa dal principio posto agli inizi della sua predicazione e l'applicazione ultima, in vista del martirio imminente, del presupposto che aveva disciplinato il processo di sviluppo della sua azione. Il simile a figlio d'uomo, intravisto da Daniele scendente sulle nubi, doveva inaugurare l'età della pace e della giustizia umana, in contrapposizione agli imperi nefasti della violenza, della sopraffazione, della bestialità. Il Figlio dell'Uomo che aveva proclamato la beatitudine dei miseri e aveva insegnato a sfidare, per Lui, l'iracondia dei potenti del mondo, doveva tradurre in atto, fino all'estremo limite, il proposito del sacrificio e della rinuncia, per l'ammaestramento e il conforto dei molti (2). Egli stesso aveva schematizzato la consegna della propria vita e scoperto il significato della propria missione, quando aveva detto che mentre i grandi della terra godono nell'ostentare l'arcigna e implacabile durezza del loro dominio sugli uomini,

---

into the earthly career of Jesus „. Noi, al contrario, partiamo dal presupposto che il titolo ha inizialmente una significazione prevalentemente morale: che si colora di connotazioni escatologiche durante il corso movimentato del ministero; che si accoppia infine, sotto lo stimolo delle stesse acquisizioni escatologiche, ad ana previsione della sofferenza vicaria.

(1) Mc. XIV. 62.

(2) Mc. X. 45; Mt. XX. 28: λύτρον ἀντὶ πολλῶν. È veramente un concetto di origine paolina, come é oggi di moda asserire? C'è qui veramente, come vuole il Wellhausen (*Das Evangelium Marci*, p. 91), una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος? E come il Loisy ribadisce: "L'idée de la vie donnée en rançon appartient à un autre courant que celle du service?„ (*Ev. Syn.* II. 241). Alla luce del contenuto umano del messaggio e dell'esempio del Cristo, può dubitarsene. La soteriologia paolina è l'elaborazione del valore sinottico: non questo è in funzione di quello.

il Figlio dell'Uomo, attraverso il servizio prestato ai fratelli, si sarebbe costituito prezzo di affrancamento per tutti (1).

Così la soteriologia nasceva nel cristianesimo dalla volontaria e cosciente oblazione del Figliuol d'uomo alla logica ferrea del suo messaggio morale di rovesciamento e di palingenesi.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

---

(1) Il fatto che nel Vangelo marcionita l'appellativo di Figlio dell'Uomo abbia trovato così larga e propizia accoglienza non va interpretato, con il Lietzmann, come un indizio della sua tarda invenzione e circolazione, bensì come un argomento, straordinariamente significativo, della corrispondenza sussistente fra l'uso del vocabolo sulle labbra di Gesù e le preoccupazioni e le visuali etiche di Marcione: una corrispondenza cotesta di cui A. v. Harnack ha mancato di fare uso.

R. Otto, chiudendo la sua luminosa analisi *Das Heilige* con la segnalazione dei vari gradi in cui si rifrange la capacità della divinazione, riconosce: "über dieser Stufe des Profeten aber lässt sich dann eine noch höhere, dritte denken und erwarten, unableitbar wieder aus der zweiten wie es die Zweite aus der ersten war (il primo stadio è quello della pura ricettività, il secondo è quello profetico): die desjenigen, der einerseits den Geist in der Fülle hat und der anderseits zugleich selber in Person und Leistung zum Objekte der Divination des erscheinenden Heiligen wird. Ein solcher ist mehr denn Prophet. Er ist der Sohn „.

EUSTAZIO DI SEBASTE E BASILIO DI CESAREA

Le relazioni amichevoli fra i due migliori campioni dell'ascetismo anatolico, Eustazio di Sebaste e Basilio di Cesarea, durarono integre e salde finchè si limitarono al campo morale: ma il giorno in cui, per l'influenza dell'ambiente circostante, essi dovettero occuparsi di strette questioni teologiche e scendere dal loro sogno di perfetta rinunzia alle dure contingenze della lotta dogmatica, in quel giorno, si può dire, spuntò il germe di quel dissidio profondo che in breve disgiunse la loro esperienza associata nei valori eterni del sacrificio e della purezza (1).

L'assunzione di Basilio all'episcopato di Cesarea, nel 370, assunzione accolta con grande letizia dal mondo ortodosso, segna il principio della lenta e graduale separazione che portò alla rottura delle relazioni intercedute tra il vescovo di Cesarea e l'asceta di Sebaste. In tre lettere, cronologicamente fissate (2), Basilio espone l'accaduto. Da queste testimonianze dobbiamo prendere lo spunto per ricostruire i motivi profondi del dissenso, tenendo ben presente che tutto un passato di comunanza ideale e di solidarietà nell'attuazione del programma ascetico, non poteva d'un tratto venir meno senza lasciare tracce profonde nei reciproci atteggiamenti di fronte al problema della rinunzia (3).

D'altra parte, poichè le fonti superstiti consistono oggi unicamente in alcune lettere di Basilio, è necessario valutare

(1) Vedi in " Ricerche Religiose „ Vol. I, N. 6: " Il Sinodo di Gangra e uno scritto pseudo-atanasiano „ pag. 548-551.

(2) Vedi Migne P. G. XXXII epp. 223, 224, 244.

(3) Cfr. art. sopra citato.

quanto e in quale misura esse siano attendibili alla luce della critica storica.

Prima dell'episcopato, Basilio aveva avuto rapporti di amicizia con l'asceta di Gangra e non si era mai preoccupato dei sospetti che si sollevavano riguardo al suo contegno dogmatico. Per quindici anni circa (357-372) era durata questa reciproca stima: solo quando Basilio fu costretto a domandare al suo compagno d'ascesi una netta ed esplicita dichiarazione di fede, di fronte al mondo ortodosso, che vedeva di mal occhio la loro relazione, allora soltanto sorse fatale il dissidio, dando luogo a quella triste polemica che per vari anni tenne interessata la società ecclesiastica.

Eustazio era mal visto non solo dai vecchi niceni, quali Atanasio, Epifanio, Paolino, ma anche dai neo-ortodossi, che avevano accettato il simbolo di Nicea ed inoltre una professione esplicita dell'assoluta divinità dello Spirito Santo. Eustazio invece non diceva lo Spirito Santo un essere creato, ma non osava affermare neppure che fosse Dio.

Probabilmente una tale riserva gli sembrava necessaria: Basilio stesso, pur nutrendo una dottrina sicura a tale riguardo, era estremamente riservato ed esitava ad esporla innanzi ai suoi fedeli. Questa rassomiglianza di attitudini valeva proprio a rafforzare agli occhi dei colleghi del vescovo di Cesarea la cattiva impressione che produceva già la sua grande amicizia col vicino vescovo di Sebaste.

E Basilio allora, a cui riuscivano sempre più dannose le relazioni con Eustazio e che, d'altra parte, non voleva rinunziare così facilmente all'amicizia, decise di domandare al suo compagno d'ascesi una chiara esposizione di fede, convinto che in tal modo avrebbe riassicurato i Nicopolitani, che più degli altri accusavano Eustazio rimproverandogli gli antichi rapporti con Ario (1). E l'occasione non mancò. Nel 372 Basilio fu invi-

(1) Basilio in Migne P. G. XXXII, ep. 92,2 col. 193 D; e 3 col. 194 C. Se si considera il tempo trascorso da quando Eustazio era in rapporto con Ario ed anche la sua dichiarazione di fede nel simbolo di Nicea a Roma ed a Tiana, appare chiaro come l'accusa di Teodoto, vescovo di Nicopoli, non sia stata

tato da Teodoto e da Melezio ad una festa a Fargamo di Nicopoli (1). Durante il viaggio si fermò a Sebaste per conferire con Eustazio, che lo rassicurò con una dichiarazione di fede ortodossa. L'anno dopo, per meglio convincere i Nicopolitani, Basilio ritornò di nuovo a Sebaste per sottoporre all'approvazione di Eustazio una formula, che, accettata, sarebbe valsa a dissipare ogni sospetto ed a ridonare la tranquillità alla Chiesa.

Il vescovo di Sebaste sottoscrisse (2) ed aderì anche alla richiesta di indire un'adunanza di vescovi della Cappadocia e dell'Armenia per stringere un'unione più salda e sincera: promise che sarebbe intervenuto all'assemblea e che vi avrebbe condotto i suoi discepoli. Non mantenne la promessa; probabilmente consigliato dai suoi discepoli (3) o impressionato dall'amicizia eccessiva di Basilio per Melezio, suo antico competitore.

Non deve sembrar strano questo nuovo atteggiamento di Eustazio, se si consideri che, probabilmente dall'amicizia che nutriva per Basilio, era stato trascinato a firmare una formula che andava più in là delle sue convinzioni; nè che ritornasse sui suoi passi e rifiutasse a mente serena di riconfermare ciò che aveva precedentemente accettato.

Dopo di essersi fatto attendere per più giorni al luogo designato, Eustazio inviò una lettera di scuse a Basilio, nella quale non faceva il minimo accenno agli accordi interceduti. Da quel giorno il dissenso sempre più si acuì: non mancarono da parte di Eustazio le più gravi accuse sul conto del vescovo di Cesarea, sia a voce che per iscritto. In una lettera (4) indi-

---

che un pretesto. Ben diverse dovettero essere le ragioni del rancore: forse questioni di predominio di sedi perchè Sebaste e non Nicopoli era la capitale dell'Armenia Minore; forse lo scandalo che provocava nelle varie province il monachismo eustaziano.

(1) Basilio, ep. 99, 2, Migne P. G. XXXII.

(2) Basilio, ep. 125, 2, Migne P. G. XXXII.

(3) Basilio, ep. 244, 2, col. 377 E; ep. 138, 2, col. 230 A Migne P. G. XXXII.

(4) Basilio, ep. 131, 1; ep. 244, 5 Migne P. G. XXXII.

rizzata ad un certo Daziza di Neocesarea, ma che in realtà circolò per le province del Ponto, della Bitinia, dell' Ellesponto. Eustazio lo accusava di avergli carpito con l'inganno la dichiarazione di fede di Sebaste, gli rimproverava il fasto, l'arroganza, la frode, la corruzione delle Chiese.

Ma le accuse formulate contro Basilio non si limitarono a tanto; Eustazio pubblicò infatti nel 374 (1) una lettera scritta da Basilio ad Apollinare, quando entrambi erano laici, lettera certamente corrotta (2), perchè Basilio domandava all'eresiarca un libro sullo Spirito Santo, libro che mai non richiese nè ricevette.

Pel nostro compito è poco importante seguire i dettagli di queste polemiche, da cui non rifuggirono in quell'epoca neanche le persone più ragguardevoli; quello che piuttosto è di vivo interesse per noi è studiare l'atteggiamento assunto dal vescovo di Cesarea in questo momento e sopratutto vedere se la posizione di Eustazio di fronte alle questioni dogmatiche aveva subíto cambiamenti eccessivi tali da impressionare Basilio.

Certo è doveroso constatare come Eustazio sia stato il primo ad attaccare; come, lontano dal sentire la necessità di difendersi, sia proprio lui che si mostra offeso ed irritato. Basilio invece è pochissimo sicuro nella sua autodifesa (3); per tre anni

---

(1) Vedi: Leopoldo Sebastiani "Epistola ad Apollinarem Laodicenum celeberrima de divina essentia, divi Basilii nomine ab Eustathio sebasteno toto fere oriente per summum scelus vulgata„ 1796: ed anche F. Dräseke, Corrispondenza di Basilio con Apollinare nella "Zeitschrift für Kirchengeschichte„ VIII, 1886, pag. 98 e *Apollinarios von Laodicea*, 1892 (Texte und Unt. VII, 3 e 4, p. 101 ss.).

(2) Che questa lettera debba essere stata falsificata possiamo prestar fede a Basilio: ma non possiamo con sicurezza affermare che sia stato Eustazio ad alterarla, dal momento che Basilio stesso non osa accusarlo. Ecco le testuali parole di Basilio: οὐδὲ ταύτην, ὡς γέγραπται παῤ ἐμοῦ, ἀλλὰ μεταποιηθεῖσαν, ὑπό τίνων δέ, ὁ Θεὸς οἶδε. Non è da escludersi che Eustazio si sia servito di una lettera già falsificata e che molte delle accuse debbano riportarsi ai Sebasteni, avversari di Basilio, di cui non piccolo era il numero (Ep. 129, 1; ep. 224, 1).

(3) Cfr. Dräseke, op. cit., p. 98 e ss. Le lettere 224, 3; 131, 2; 226, 4 circa i suoi rapporti con Apollinare non sono esenti da qualche contradizione.

sopportò il peso delle accuse senza difendersi (1); solo quando il suo silenzio era interpretato dai più come impossibilità di difesa e costituiva un motivo di scandalo, scrisse una lettera contro Eustazio (2), nella quale chiariva l'origine della sua relazione, mostrava come fossero vane e fittizie le ragioni che egli adduceva per troncare l'amicizia, e asseriva che il motivo di tale rottura dovesse ricercarsi nel mutato atteggiamento di Eustazio verso gli ariani. Un'altra lettera quindi scrisse al prete Genetlio (3); un'ultima ai suoi monaci per esortarli a tenere in nessun conto le calunnie, a mantenersi retti in una epoca in cui λαλεῖται τὸ ψεῦδος ἀφόβως· ἡ ἀλήθεια συγκεκάλυπται (4).

Eustazio era stato sempre semi-ariano, o meglio aveva sempre appartenuto a quel partito antiniceno che, senza negare la divinità del Verbo, sosteneva la somiglianza dell'essenza tra il Padre ed il Figlio (ὅμοιος κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν) ed opponeva la somiglianza d'essenza all'identità della sostanza. Tutte le professioni di fede che aveva firmato durante il suo episcopato ad Ancira (358), a Seleucia (359), a Zela, a Lampsaco (364), ad eccezione di quelle di Costantinopoli (360) e di Roma (366), erano state tutte omoiusiane. Se aveva nel 360 sottoscritto al concilio di Costantinopoli, quella formula fu presto rinnegata da lui; se aveva firmato a Roma una professione di fede ortodossa, era perchè in quel momento il partito omoiusiano pencolava verso la fede di Nicea.

Soltanto dopo le mutate relazioni con Basilio, egli, nel 376, a Cizico, ricadeva nell'antico errore e si dichiarava apertamente contro la divinità dello Spirito Santo.

Le sue convinzioni dogmatiche non avevano impedito a Basilio, prima dell'episcopato, di stringere coll'asceta di Sebaste una profonda amicizia, perchè basata essenzialmente sulla partecipazione ai medesimi ideali, alle stesse aspirazioni di vita

(1) Basilio, ep. 244, 4 Migne P. G. XXXII.
(2) Ep. citata.
(3) Basilio, ep. 224, 2, col. 836 Migne P. G. XXXII.
(4) Basilio, ep. 226, Migne P. G. XXXII.

continente. La loro vita era completamente orientata verso il raggiungimento dell'ideale ascetico; e solo quando fu necessario toccare la questione dogmatica, automaticamente l'amicizia doveva infrangersi.

Ma non tutto andava perduto: rimanevano integri nell'anima del Cappadoce i principi di vita austera che aveva assorbito dal suo vecchio maestro d'ascesi, inconsapevolmente traducendoli nelle Regole; mentre Eustazio, colpito da duplice condanna (1), veniva ingiustamente considerato come uno dei meno importanti rappresentanti del movimento ascetico anatolico del IV secolo, e severamente giudicato dai posteri, sui quali la tarda valutazione di Basilio doveva produrre così grave impressione.

Roma.

FAUSTA ZUCCHETTI.

---

(1) Eustazio venne definitivamente condannato, insieme ad Apollinare, dal concilio convocato a Roma nel 378 da papa Damaso.

IL PENSIERO RELIGIOSO DI MARSILIO DA PADOVA

Il nome di Marsilio da Padova [1] è noto agli studiosi sopratutto per la teoria dello Stato, che il dottore trecentesco formulò nel suo *Defensor pacis*, gettando con audacia nuova le basi di una più moderna scienza politica, che, trascendendo gli aridi ed aprioristici schemi del medioevo, si affisa nella più viva realtà umana e questa pone a centro dello Stato. Lo Stato insomma non è più un ente statico ed eterno, posto di fronte ad una Chiesa pur essa immutabile e rigida; per la prima volta è riguardato nella sua umanità, per la quale, sebbene sia lecito sempre rilevare una lontana provenienza divina, ciò non pertanto esso trova la sua naturale origine nella natura degli esseri, che è natura associativa.

Le conquiste di Marsilio in questo campo sono notevoli, ed egli prelude certo la politica dell'Umanesimo e poi quella

---

(1) Marsilio nacque a Padova intorno al 1280. Il suo cognome, molto probabilmente, fu quello di Mainardini. Ben poco si sa della sua famiglia, dei suoi studi, delle sue prime vicende. È molto probabile che restasse a lungo in dubbio se intraprendere la carriera dell'avvocato o quella del dottor fisico per entrambi le quali era preparato. Stando ad una epistola di Albertino Mussato, che è il primo documento che lo riguarda, dovette militare nell'esercito di Arrigo VII e vivere un certo periodo di tempo presso Can Grande della Scala e Matteo Visconti, alla cui corte, secondo alcuni, potrebbe aver conosciuto l'esule Alighieri. Con il 1311-12 finisce il primo periodo della vita di Marsilio, che possiamo dire italiano. Lasciando da parte la possibilità di un soggiorno del padovano ad Orléans, celebre scuola di diritto romano, intorno al dicembre 1312 lo troviamo professore e rettore dell'Università di Parigi. Quivi certo risentì l'eco ancor prossimo delle memorabili lotte fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, ed elaborò nel pensiero il sistema che plasmerà di sè il *Defensor pacis*, l'opera che egli poi lancerà al mondo in occasione della lotta insorta tra Ludovico il Bavaro e Giovanni XXII. Non mi soffermerò, neppur brevemente, ad accennare alle questioni sulla data

della Rivoluzione francese. Tuttavia il riconoscimento di queste benemerenze del dottore di Padova, non deve distoglierci dallo studio di altri aspetti della sua opera, in cui pur dette prova di qualità non solo di politico, ma eziandio di teologo.

Se nella teoria dello Stato Marsilio, pur avvantaggiandosi sopra il medio evo, non fa che sistematizzare una esperienza politica concreta, che dal libero Comune lo porta al nuovo Stato di Francia *superiorem non recognoscens*, per tracciare le linee dei nuovi enti nazionali, nella teoria della Chiesa egli non solo trascende i suoi tempi, ma anticipa l'avvenire in un modo così deciso che, a volta, vien di pensare se da lui non cominci veramente la Riforma protestante (1).

Certo, molto di quanto il dottore padovano scrive era già stato espresso più o meno velatamente dai pubblicisti del re di Francia, nonchè da Dante, che, a mio parere, Marsilio non ignorò, sebbene nelle sue opere mai lo citi: ma nè i primi nè il secondo ebbero quel coraggio consequenziario che fa del nostro un vero precursore di Lutero.

La coscienza della propria novità è in Marsilio vivissima, ed egli senz'altro ce lo dice, ammonendoci in pari tempo che gravi ostacoli si oppongono alla sua opera (2): in primo luogo,

del *Defensor* e alla tanto discussa collaborazione di Jean de Jandun alla redazione del trattato. Ricorderò soltanto che per la pubblicazione dell'opera Marsilio fu costretto a fuggire presso l'imperatore Ludovico, del quale divenne consigliere e persona di fiducia, mentre il papa lo colpiva di anatema più volte. Marsilio quindi nel 1327 partecipò alla spedizione di Ludovico in Italia, promosse l'incoronazione di questo a Milano e poi a Roma per mano dei rappresentanti del popolo e quindi la nomina *per clerum et populum* dell'antipapa Nicolò V. Furono questi i corollari della dottrina del padovano. L'impresa di Roma costituì una disfatta per Ludovico: poco dopo egli dovette ritirarsi, con grave danno suo, portando seco Marsilio, che tenne in seguito sempre presso la sua corte, fino alla morte di lui, che dovè aver luogo non più tardi del 1344. In quest'ultimo periodo di vita germanica Marsilio scrisse il *Tractatus de translatione imperii*, il *Defensor minor*, il *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, opere molto inferiori, scientificamente parlando, al *Defensor pacis*.

(1) L. Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, nuova trad. di A. Mercati, Roma, Desclée ed., 1910, v. I, p. 78.

(2) D. p. II, 1; Goldast II, p. 189 (Scholz, p. 48). Vedi a proposito S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig,

la persecuzione violenta del Papato, che si vede leso ne' suoi privilegi accumulati con pertinacia tutta terrena da secoli; in secondo luogo, la consuetudine di credere sempre nelle stesse cose, radicate nella semplicioneria umana attraverso una secolare predicazione del falso, operata da preti e vescovi; infine, ultimo e terzo ostacolo, ma più infesto alla verità, il livore (1). Ma, ancorchè questi ostacoli possano sembrare insuperabili, non è il caso per essi di arrestarsi, poichè la nuova teoria sulla Chiesa sarà ben giovevole alla Chiesa stessa e poi allo Stato e a tutti i fedeli.

Che cosa si deve intendere per Chiesa? (2). Delucidate varie accezioni del termine — aggregato più o meno vasto di

---

1874, p. 193 e ss.; G. Bonet-Maury, *Les précurseurs de la réforme et de la liberté de coscience dans les pays latins du XIIe au XVe siècle*, Paris, 1904, p. 98. Nelle citazioni dal *Defensor pacis*, per la prima parte o *dictio* seguo l'edizione del Cartellieri (Marsilius von Padua, *Defensor pacis, erstes Buch nach dem Erstdruck für Seminarübungen* herausgegeben von Alexander Cartellieri. Leipzig, 1913); per la seconda il testo dato da M. Goldast nella sua famosa raccolta di giuspubblicisti, *Monarchia S. Romani Imperii*. Hanoviae, 1611, v. II, p. 154 e ss. Tra parentesi pongo l'indicazione del testo abbreviato di R. Scholz, nella *Quellensammlung zur deutschen Geschichte*: Marsilius von Padua, *Defensor pacis für Ubungszwecke* bearbeitet von Richard Scholz, Leipzig und Berlin, 1914. Nessuna di queste stampe è riveduta sui manoscritti; quella del Cartellieri riproduce l'*editio princeps* pubblicata a Basilea da un *Licentius Evangelus* nel 1522, l'altra dello Scholz l'edizione di F. Gomar, pubblicata a Francoforte nel 1592. Perciò, ove è il caso, modificherò il testo sulla base delle indicazioni date da C. W. Previté Orton, *Marsilio of Padua, Doctrines*, in *English historical Review*, XXXVIII, n. 149 (gennaio 1923), e da E. Ruffini Avondo, *Il "Defensor pacis" di Marsilio da Padova*, in *Rivista storica italiana*, a. 1924, fasc. II (estratto: Messina, 1924).

(1) Nota il parallelismo tra queste considerazioni di Marsilio ed altre che fa Dante nel libro terzo della *Monarchia*. "Igitur contra veritatem, que queritur, tria hominum genera maxime colluctantur": il Papa, alcuni sacerdoti cupidi ed ignoranti, i decretalisti. Anche per il Poeta fiorentino, come per il dottore padovano, la verità dell'assunto è così grande che egli non teme la battaglia contro il papa stesso, pur usandogli quella riverenza che il figlio deve al padre. Vedi a proposito N. Vianello, *Il trattato della Monarchia di Dante Alighieri*, Genova, 1921, p. 82.

(2) S. Riezler, *op. cit.*, p. 210; P. E. Meyer, *Etude sur Marsile de Padoue (thèse)*, Strasbourg, 1870, p. 98; E. Emerton, *The Defensor pacis of Marsilio of*

gente, tempio in cui viene adorato Dio, l'insieme del clero romano ministrante — viene a quella definizione che a noi più interessa: « Dicitur hoc nomen *ecclesia* et omnium verissime et propriissime secundum primam impositionem huius nominis seu intentionem primorum imponentium (licet non ita famose secundum modernum usum) de universitate fidelium credentium et invocantium nomen Christi, et huius universitatis partibus omnibus in quacunque communitate, etiam domestica » (1). Per Marsilio è l'elemento umano quel che veramente conta, non la forma dell'aggregato. Ov'è un certo numero di uomini che levino il pensiero a Dio, ivi è la Chiesa, ivi discende su tutti gli adunati lo Spirito. L'organizzazione è posteriore e storica, è la sovrastruttura formale dell'elemento umano. La vera Chiesa è nei fedeli, non nella gerarchia sacerdotale, che s'è svolta per un processo storico lento. Nè l'insieme dei sacerdoti tutti, nè l'insieme più ristretto dei sacerdoti romani possono aspirare ad essere chiamati col nome di Chiesa (2).

In questa definizione l'Emerton vede un influsso di quell'indirizzo filosofico di cui Ockam era il più eminente rappresentante. L'unità della Cristianità è l'individuo cristiano. Non è il corpo, l'ordine, il collegio che determina lo *status* dell'individuo, ma l'insieme degli individui che dà sanzione al corpo e ai suoi organi. Così il filosofo sostiene la realtà sola essere della cosa, e il concetto essere solo un mero nome con cui s'esprime l'insieme delle cose: *universalia post rem* in antitesi all'antica formula dominante *universalia ante rem* (3).

Padua, Cambridge, Mass., 1920, p. 32; B. Labanca, *Marsilio da Padova e Martino Lutero* in *Nuova Antologia*, s. II, v. XLI (1883), p. 212 e ss.; J. W. Allen, *Marsiglio of Padua and mediaeval secularism*, in *The social and political ideas of some great mediaeval thinkers*: a series of lectures... edited by F. J. C. Hearnschaw, London, 1923.

(1) D. p. I, 2; Goldast II, p. 193 (Scholz, p. 50).

(2) Le gravi conseguenze di questa definizione sono espresse in B. Labanca, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Padova, 1882, p. 148; E. Ruffini Avondo, *op. cit.*, p. 142.

(3) E. Emerton, *op. cit.*, p. 32 e ss.; O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin, 1881, v. III, p. 593 e ss.

La definizione di Chiesa, che siffattamente delimita l'organismo dei credenti in Cristo dall'organismo gerarchico sacerdotale, i cui fini non sempre sono celesti ma più spesso mondani, apre l'adito a nuove definizioni, il cui scopo è quello di spazzar via elementi inutili dall'analisi che vedremo. Se nel suo significato più vasto per « temporale » s' intende dire tutte le cose corporali, che possedute e disponibili dall'uomo, vengono rivolte a suo uso e piacere in questa vita terrena; di contro lo « spirituale » ha un significato la cui estensione varia secondo molte contingenze. Nell'accezione più comune con questo nome di « spirituale » intendiamo dire della legge divina, della dottrina, della disciplina e dei precetti religiosi: nel quale senso sono compresi tutti i sacramenti con i relativi effetti, la grazia, le virtù teologiche e i doni dello Spirito Santo. Più generalmente intendiamo ogni azione e passione umana diretta al bene celeste della vita futura, e quindi nello spirituale comprendiamo la contemplazione e la fruizione di Dio, le preghiere, le oblazioni per il culto, i castighi del corpo, i pellegrinaggi (1).

La delimitazione tra « spirituale » e « temporale » fin qui è completa, senza possibilità alcuna di reciproca contaminazione. Ma la contaminazione si rende possibile nella successiva estensione dello spirituale. E se già alcuni nello spirituale comprendono il tempio e gli apparati cultuali, altri più audaci estendono tal nome a comprendere e significare ogni azione volontaria, non solo immanente, ma eziandio transeunte, dei chierici, ancorchè mirante ad un bene della vita presente. E, una volta messi su questa via, la degenerazione del termine non ha più limite, e lo spirituale vorrebbe comprendere i possessi e i beni mobili ed immobili dei chierici stessi, nonchè i loro proventi e le decime (2).

---

(1) A proposito di questa distinzione vedi E. Friedberg, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche*, Leipzig, 1874, p. I, 16; P. E. Meyer, *op. cit.*, p. 30 e ss.; J. W. Allen, *Marsiglio of Padua*, nella già cit. raccolta del Hearnschaw, p. 186.

(2) Del resto i teorici papisti nella lotta per le investiture erano già di fatto giunti ad affermare il carattere sacro delle *res ecclesiasticae*. Vedi A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al Concordato*

Questa generalizzazione è contraria senz'altro alla legge divina e alla interpretazione apostolica. Non tutti gli atti dei chierici sono spirituali, anzi la maggior parte di essi sono civili carnali e temporali. I chierici invero possono mutuare, vendere, percuotere, rubare, uccidere. Possono queste loro azioni, il mutuo, la compra-vendita, il furto, ecc. dirsi spirituali, solo perchè soggetti agenti sono i chierici? Evidentemente no. La delimitazione tra spirituale e temporale deve farsi su un terreno più rigido ed esatto (1).

Questa lunga analisi, certo noiosa nel suo particolarismo, è necessaria per intendere tutto lo sviluppo della teoria marsiliana: le sue conseguenze ci si dimostrano subito nella limitazione del potere papale (2).

Varie sono le ragioni per cui i curialisti sostengono la assoluta supremazia del pontefice romano, o meglio, come dice Marsilio, del vescovo di Roma chiamato papa, sovra tutti i vescovi e i preti, sovra tutte le comunità, i collegi, le persone singole del mondo, ragioni di natura filosofica e di natura politica. Così, per esempio, alcuni dicono che, come il corpo sta all'anima, il principe temporale deve stare al principe spirituale, ed, essendochè il primo sia soggetto alla seconda, così il principe dei corpi deve essere soggetto al principe delle anime. Altri ancora ragionano: come il fine sta al fine, la legge alla legge, il legislatore al legislatore, così il principe secondo i primi termini al principe secondo gli altri e, poichè il fine al quale mira il principe ecclesiastico è la vita eterna, la sua legge divina, il suo legislatore Iddio stesso, ove il fine del principe secolare è mondano, la sua legge umana, il suo legislatore l'insieme degli uomini fallaci e cattivi, ne deriva necessariamente una subordinazione (3).

---

di Worms (800-1122), Modena, 1901, p. 63, 66, 76; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze, 1922, p. 43, 80, 145.

(1) D. p. I, 2; Goldast II, p. 193 e ss. (Scholz, p. 50 e ss.).

(2) S. Riezler, *op. cit.*, p. 209; C. W. Previté Orton, *op. cit.*, p. 11; B. Labanca, *Martino Lutero e Marsilio da Padova*, p. 213 e ss.

(3) D. p. II, 3; Goldast II, p. 194 (Scholz, p. 53).

Nè questi ragionamenti restano meri sillogismi da agitarsi nelle controversie scolastiche, ma generano e poi spiegano un sistema politico, il cui effetto è a tutti noto: è la tesi della supremazia papale, che Bonifacio VIII sostenne contro Filippo il Bello, dicendo alto « omnem humanam creaturam coactiva jurisdictione subiectam fore Romano pontifici... esse credendum de necessitate salutis aeternae » (1); che Clemente V ribadì contro Enrico di Lussemburgo, e poi Giovanni XXII contro Ludovico il Bavaro, ricordando pur esso che del papa « est auctoritas instituendi principatum... ipsumque de gente in gentem pro libito tranferendi » (2).

Marsilio invece vuol dimostrare non solo che il papa, e tanto meno un altro vescovo o prete, non ha alcuna sovranità (« principatum ») nè alcun potere giudiziario (« judicium vel jurisdictionem coactivam »), ma anche, e sovra tutto, che la tesi di Bonifacio, accolta e rinnovata con pari alterigia, se pure con minor grandezza d'animo, dai suoi successori, è contraria allo spirito delle dottrine evangeliche.

La questione teologica, se Cristo, vero ed onnipotente capo dell'*universitas fidelium*, abbia avuto ed abbia potestà ed autorità terrena, per Marsilio è già risoluta (3). La questione teologica (4) si muta quindi in una questione positiva di diritto

---

(1) D. p. I. 19: Cartellieri, p. 77 (Scholz, p. 45). Marsilio ripete le famose parole della bolla *Unam Sanctam*.

(2) D. p. II. 3; Goldast II. p. 194 (Scholz, p. 54).

(3) D. p. II, 4; Goldalst II, p. 194 (Scholz, p. 54). " Verum propter intentionem explicandam oportet nos non latere, quod ex hac inquisitione non quaeritur, quid Christus, qui verus Deus et verus homo fuit, habuerit et habeat in hoc saeculo potestatis et auctoritatis, nec quid aut quantum horum conferre potuerit beato Petro et reliquis apostolis ac ipsorum successoribus, episcopis seu et presbyteris, quoniam de his non dubitant Christi fideles in propositis quaesitis. Sed volumus et debemus inquirere, quam potestatem et auctoritatem exercendam in hoc saeculo Christus eisdem conferre voluerit et de facto contulerit, et a qua ipsos excluserit et prohibuerit consilio vel praecepto „. Vedi a proposito quanto dice P. E. Meyer, *op. cit.*, p. 58 e ss.

(4) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, v. III, p, 528, 533; J. Haller, *Papsttum und Kirchenreform: vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters*, Berlin, 1903, v. I, p. 74; G. Bonet Maury, *op. cit.*, p. 98.

pubblico: qual potestà o qual'autorità Cristo abbia voluto conferire e di fatto abbia conferito, e a chi l'abbia conferita, e secondo quale estensione.

Cristo, venendo in terra, non ha affatto inteso di menomare il potere secolare, sostituendosi ad esso nel principato e nella funzione di giudicare, ma bensì ad esso si sottomise pienamente; anzi intese d'escludere da esso, o meglio dal suo esercizio, non solo se stesso e gli apostoli, ma i loro successori. La sottomissione di Cristo al potere pubblico non poteva essere più completa, e va dal campo personale al campo reale; e quel che fece Cristo fecero i suoi discepoli. Questa dottrina Marsilio conferma con una infinità di testi apostolici patristici scolastici, che vanno dai quattro evangelisti a S. Agostino e a S. Ambrogio, per venire a S. Bernardo di Chiaravalle (1).

Se Cristo disse a Pietro, secondo il vangelo di Matteo (2): « tibi dabo claves regni coelorum »: e similmente ripetette, secondo Matteo e Giovanni (3), a tutti gli apostoli: « quaecunque alligaveritis super terram, ligata erunt et in coelo: et quorum remiseritis peccata, remittuntur eis »; queste affermazioni del Maestro non possono addursi come argomenti probanti la *plenitudo potestatis* del pontefice, successore di Pietro e degli

---

(1) D. p. II, 5; Goldast II, p. 200. Vedi a proposito S. Riezler, *op. cit.*, p. 210 e ss., M. Creigton, *History of the Papacy during the period of the reformation*, London, 1882, v. I, p. 38; E. Emerton. *op. cit.*, p. 36. E' strano che Marsilio non richiami un'autorità, che pure la sua stessa tesi in termini consimili aveva sostenuto. Non dichiara forse Dante nella *Monarchia* (II, XI, 8) che Cristo, nascendo alla luce sotto l'editto imperiale del censimento, lo confermò? e che (II, XII, 5-6) la sua pena fu vera pena, perchè formalmente pronunciata da giudice ordinario dopo regolare giudizio? Ma possiamo dire che Marsilio non conosca questi passi tanto vicini di spirito ai suoi del *Defensor*? Io credo invece che il padovano conosca Dante e l'opera sua politica, e non lo citi, poichè, pur ammirandolo come imperialista, uomo del suo stesso partito, sarebbe costretto in vari altri punti a controbbatterlo. Vedi M. Guggenheim, *Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles*, in *Historische Viertelejahrschrift* herausgegeben von G. Seeliger, a. VII (1904), p. 361.

(2) Matth. XVI, 19.

(3) Matth. XVIII, 18; Johan XX, 23.

apostoli (1). Che intese dire con ciò Cristo? qual potere concesse ai discepoli? Un potere del tutto spirituale, che con quello temporale nulla aveva a che fare, il potere sacramentale di rimettere i peccati nella confessione, d'amministrare l'eucaristia, ecc. (2). E ciò comprova con due autorità grandi, con Pietro Lombardo e Riccardo di S. Vittore.

Un punto notevole in questa conclusione è nella ulteriore limitazione che Marsilio pone anche nel potere sacramentale. Il prete, per esempio, rimette i peccati, ma il processo dell'assoluzione non dipende da una sua virtù, bensì da quella di Dio, la cui grazia discende sull'anima intimamente e veramente contrita. Certo la confessione è necessaria, ma non essenziale; mentre il pentimento sincero è non solo necessario, ma essenziale. E ciò è dimostrato dal fatto che, qualora la confessione al sacerdote per straordinarie circostanze non vi possa essere, ma vi sia la contrizione, il penitente può essere assolto da Dio

---

(1) Il parallelismo con Dante è anche qui completo. Il Poeta nella *Monarchia* (III, VIII) non solo richiama gli stessi argomenti, ma gli stessi testi evangelici, i due passi di Matteo e quello di Giovanni, e poi critica precisamente le conclusioni che da essi traggono i curialisti. " Item assumunt de littera eiusdem illud Christi ad Petrum " et quodcumque ligaveritis super terram, erit ligatum et in celis; et quodcumque solveris super terram erit solutum in celis „; quod etiam omnibus apostolis esse dictum similiter accipiunt de littera Mathei, similiter et Johannis. Ex quo arguunt successorem Petri omnia de concessione Dei posse tam ligare quam solvere; et inde inferunt posse solvere leges et decreta Imperii, atque leges et decreta ligare pro regimine temporali „. È puramente coincidenziale? Certo i testi suddetti dovevano essere ben noti ai pubblicisti del tempo molto più che non lo siano oggi, ma non si può respingere che Marsilio abbia attinto da Dante, specie quando si pensi che l'interpretazione dell'autore della *Monarchia* circa i passi segnati collima con quella dell'autore del *Defensor*. " Dicit enim Christus Petro: " Tibi dabo claves regni celorum „ hoc est ' faciam te hostiarium regni celorum '. Deinde subdit " est quodcumque „: quod est ' omne quod ', id est ' omne quod ad istud officium spectabit solvere poteris et ligare '„. È una interpretazione restrittiva, per cui la *plenitudo potestatis* è limitata solo alla funzione religiosa, e in essa Dante e Marsilio sono pienamente d'accordo. Vedi N. Vianello, *op. cit.*, p. 81 e sg.

(2) P. E. Meyer, *op. cit.*, p. 63.

e salvarsi. Si comincia ad entrare nello spirito della Riforma (1). Dall'autorità dei due scrittori suddetti scaturiscono alcune proposizioni audacissime: « unde etiam patere potest, quod iuxta merita poenitentium non plus de culpa vel de poena relaxare potest Romanus episcopus, quam alter quicumque sacerdos »; e poi: « ex dictis itaque sanctorum auctoritatibus Magistri atque Richardi apparet liquido, quod culpam et debitum aeternae damnationis solum Deus peccatori vere poenitenti remittit absque opere sacerdotis praecedente vel interveniente simul » (2): l'una e l'altra proposizione saranno sviluppate poi da Lutero (3).

* * *

La scomunica, cioè la facoltà di porre fuori dalla Chiesa un uomo che non sia ortodosso, è certo un potere del chierico, rientra nel potere sacramentale (4). È un potere del chierico in quanto implica un giudizio in materia di fede, non in quanto ha effetti coattivi. È necessario, quindi, perchè le sue conseguenze siano complete, che il primo giudizio sia integrato da un giudizio più vasto da parte della *universitas fidelium*, che nello Stato professionista di Marsilio coincide con l'*universitas civium*. Il chierico ha, se mai, un potere delegato, non un potere originario, e, normalmente, la sua figura è quella dell'*expertus*. Come nel processo penale è necessario un perito

(1) D. p., II, 6; Goldast, II, p. 204 (Scholz, p. 56 e ss.).

(2) D. p. II, 6; Goldast II, p. 205 (Scholz, p. 56 e ss.).

(3) B. Labanca, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, p. 219.

(4) A proposito della libertà religiosa vedi A. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe: Moyen-Age, Renaissance*, Paris, 1864, p. 147 e ss.; S. Riezler, *op. cit.*, p. 211 e ss.; Hohler, *Das Strafrecht der italienischen Statuten*, Mannheim, 1897, Excursus VI: *Marsilius von Padua und die Religionsfreiheit*, p. 792 e ss.; N. Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue auteurs du Defensor pacis*, in *Histoire littéraire de la France*, v. XXXVII (1906), p. 578; F. Scaduto, *op. cit.*, p. 127; F. Ruffini, *La libertà religiosa*, Torino, Bocca, 1901, p. 47 e ss.; E. Emerton, *op. cit.*, p. 37 e ss.; C. W. Previté Orton, *op. cit.*, p. 13; E. Ruffini Avondo, *op. cit.*, p. 145.

fisico, che stabilisca l'entità del reato, così nel giudizio ereticale è necessario il dottor della legge, che stabilisca la natura del crimine, le cui conseguenze sono poi valutate dal concilio e riconosciute dallo Stato. Il gran merito di Marsilio sta nell'avere per primo inteso che il giudizio d'eresia e la conseguente scomunica portano effetti temporali oltre che spirituali, e quindi non riguardano solo la Chiesa ma anche lo Stato. E gli effetti temporali sono tanto gravi che, se si riconoscesse al solo papa, per esempio, il diritto di scomunicare l'eretico, questi, scomunicando i principi ribelli alle sue pretese, « omnia regna et principatus ab habentibus regibus aut principibus auferre posset » (1): il che è inammissibile.

Ma quali sono poi gli effetti di questa scomunica, alla quale è preceduto il giudizio dell'*universitas fidelium* e la valutazione del perito? In massima tutti spirituali: lo scomunicato non fa parte della Chiesa, non gode i diritti di cui godono i fedeli, sebbene forse sia tenuto alle prestazioni e ai doveri, a cui questi sono tenuti, non può usufruire dei sacramenti.

Ma il giudizio in materia di fede non è definitivo: giudice della legge divina non è l'uomo, ma Cristo, e non in questa terra, ma in cielo (2). Nessuno perciò può essere costretto a professare una fede, e quindi, non seguendola, essere punito (3). Del resto l'eretico e lo scomunicato può sempre pentirsi del suo male, onde bisogna lasciarlo a sè, affinchè meditando ritorni alle vere dottrine. Ancora: la coazione, in materia di credenze, è quanto di più psicologicamente inutile si possa immaginare per convincere, anzi produce conseguenze opposte a quelle che si attendono, vale a dire la pervicacia nelle idee false.

La conclusione di ciò è una sola. Il giudizio ereticale e

---

(1) D. p. II, 6; Goldast, II, p. 209 (Scholz, p. 57).

(2) N. Valois, *op. cit.*, p. 579.

(3) D. p. - I, 9; Goldast II, p. 213 (Scholz, p. 60). "Unus est legislator et iudex, qui potest perdere et liberare. Verum huius iudicis coactiva potestas in quemquam non exercetur in hoc saeculo ad poenam seu supplicium aut praemium distribuenda transgressoribus aut observatoribus legis latae per ipsum immediate, quam evangelicam persaepe diximus „.

la scomunica dell'*universitas fidelium* e del *doctor legis divinae* non possono portare effetti coattivi. « Sacerdos autem seu episcopus quicumque sit ille, quoniam secundum hanc disponit et regulat homines solummodo in statu vitae praesentis (licet ad futuram vitam) nec sibi secundum ipsam arcere quemquam in hoc saeculo concessum est ab illius immediato latore, Christo videlicet; idcirco nec proprie judex dicetur.... nec quemquam tali judicio in hoc saeculo poena reali aut personali potest nec debet arcere » (1).

La libertà di pensiero è così affermata nel campo religioso nel modo più vasto. E non solo il sacerdote non ha autorità coattiva nel giudizio ereticale, ma il legislatore umano stesso non può porre norme limitative nella sfera delle coscienze (2). Tuttavia lo Stato di Marsilio è professionista, e, ancorchè rispetti la libertà di coscienza, può voler premunirsi contro le esorbitanze degli eretici e degli scismatici, che, turbando la religione, possono turbare l'ordine pubblico e la sicurezza collettiva, e perciò può legiferare in tema anche di fede. Può proibire che un acristiano o un cristiano dissidente dimori nel suo territorio, e, qualora questi vi rimanga, punirlo: la pena allora tocca non il professante una dottrina eterodossa, ma il trasgressore d'una norma di sicurezza pubblica, d'una norma civile. Ma se ciò esso non fa, e la permanenza nel territorio statale sia permessa a tutti, allora « dico cuipiam non licere haereticum aut aliter infedelem quemquam judicare vel arcere poena vel supplicio reali aut personali pro statu vitae praesentis » (3).

---

(1) D. p. - I, 9; Goldast II, 214 (Scholz, p. 61)

(2) D. p. - I, 9; Goldast II, 214 (Scholz, p. 61). "Nemo cogi praecipitur in hoc saeculo poena vel supplicio ad legis evangelicae praecepta servanda, per sacerdotem praecipue, nedum fidelis, verum etiam nec infidelis: propter quod huius legis ministri, episcopi seu presbyteri nec quemquam judicare possunt in hoc saeculo..., nec quemquam ad praeceptorum divinae legis observationem, praesertim absque humani legislatoris auctoritate „.

(3) D. p. - I, 10; Goldast II, p. 217 (Scholz, p. 63). Vedi a proposito G. Gentile, *La filosofia*. Milano, Vallardi, s. d., p. 162, nella *Storia dei generi letterari*.

Con queste distinzioni di legislazione e di giurisprudenza ereticale, Marsilio tende a teorizzare una condizione di fatto propria del tempo suo, in cui questa legislazione e questa attività giudiziaria contro gli eretici era abbondante, riinnestandosi pur anco al *Corpus juris civilis*, in cui gli imperatori romani, dopo Costantino e Giustiniano, diffusero varie norme che della libertà religiosa erano la negazione. Ma, se si analizza il suo intimo pensiero, si vede innanzi tutto come egli giustifichi fino ad un certo punto questa legislazione e questa attività giudiziaria, che sul motivo di un preteso ordine pubblico giunge ad espellere l'eterodosso dello Stato e a condannarlo, entrando così nell'inviolabile sfera delle credenze (1).

Innanzi tutto, come acutamente nota il Ruffini (2), Marsilio scrive che non sempre le violazioni della legge divina sono punite dal legislatore umano: « Non est enim propterea quod in legem divinam tantummodo peccat quis a principante punitur. Sunt enim multa peccata mortalia et in legem divinam, ut fornicationis, quae permittit etiam scienter legislator humanus, nec coactiva potentia prohibet, nec prohibere potest aut debet episcopus vel sacerdos » (3). Inoltre si rileva dagli ultimi studi sui manoscritti (4) del *Defensor* che il padovano dubita fortemente sulla vera ragione morale delle persecuzioni: « nec tamen ex his dicere volumus inconveniens esse coerceri haereticos aut aliter infedeles, sed auctoritatem hanc, *si liceat hoc fieri*, esse solius legislatoris humani » (5).

---

(1) F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de la réforme avant Luther*, Paris, 1895, v. II, p. 397.

(2) F. Ruffini, *op. cit.*, p. 49.

(3) D. p. - II, 10; Goldast II, 218.

(4) C. W. Previté-Orton, *op. cit.*, p. 13; E. Ruffini Avondo, *op. cit.*, p. 148.

(5) D. p. - II, 5; Goldast II, p. 203. Le parole in carattere italico sono state rilevate dai manoscritti e mancano nei testi a stampa. Quanto sopra abbiamo esposto rappresenta una smentita alla osservazione semplicistica di G. Piovano, *Il Defensor pacis di Marsilio Patavino*, in *La scuola cattolica*, a L, s. V, v. XXII (1922), p. 173 e ss., che Marsilio non si possa annoverare tra i precursori della libertà di coscienza, perchè, se nega alla Chiesa il diritto di punire gli eretici, concede questo diritto allo Stato.

In questa teoria sul delitto d'eresia, Marsilio è realmente moderno, e il suo punto di vista non solo trascende il medio evo, ma la stessa Riforma protestante, forse più intollerante dello stesso cattolicismo medievale, anticipando di buoni secoli le idee di Locke, di Wolff e di Thomasio (1). Il medio evo ignora la tolleranza religiosa, come l'ignoreranno tutti i riformatori anticattolici.

Quella stessa religione cristiana, che tante persecuzioni ebbe a sostenere, divenuta religione ufficiale di Stato, assunse un tono esclusivistico, che certo fu ignoto al mondo romano, che la religione subordinava allo Stato, e forse nel suo fine mirava ad una specie di sincretismo spiritualistico che puntellasse il cadente edifizio imperiale (2). E, se i primi imperatori cristiani, nell'ardor dei neofiti, concepirono l'eresia come *crimen publicum*, di poi la Chiesa, seguendo il rigido pensiero d'una indispensabile unità, gareggiò con lo Stato nel colpire l'eterodossia e lo scisma (3).

Rinato dopo il mille lo studio del diritto, da un lato abbiamo tutta una legislazione canonica, che già vasta nel *Decretum* si sviluppa ancora con Innocenzo III e con Gregorio IX (4); dall'altro il diritto romano con i suoi crimini religiosi, che Giustiniano sistema ed accresce, e infine una serie di norme positive che i vari imperatori e i vari principi nella loro sfera di competenza promanano, da Federico I a Federico II, da Alfonso II o Pietro II (5): la prima, il secondo, le altre in blocco miranti a mantenere compatta la Chiesa di fronte al pericolo della nuova religione di Maometto, di fronte a quel rifiorir dell'eresia, che caratterizza i primi secoli dopo il mille (6).

La Chiesa s'agguerrisce e, nel promanare le nuove decre-

---

(1) G. De Montemayor, *Storia del diritto naturale,* Palermo, 1910-11, p. 472; J. Mackinnon, *A history of modern liberty*, London, 1906, v. I, p. 383.

(2) J. Mackinnon, *op. cit.*, v. I, p. 383.

(3) A. Solmi, *Stato e Chiesa...*, p. 128.

(4) G. Volpe, *Movimenti religiosi...*, p. 78.

(5) G. Volpe, *Movimenti religiosi...*, p. 129.

(6) Card. Hergenröther, *Histoire de l'Eglise,* Paris, 1888, v. IV, p. 246 e ss.

tali, crea nuovi tribunali, e l'Inquisizione comincia il suo triste lavorìo. Nello stesso tempo lo Stato, forse vedendo i fieri sviluppi dei fori ecclesiastici, teme per la sua sovranità e rivendica un'autonomia sua anche ne' giudizi ereticali, che per l'innanzi non aveva domandata (1). Così Federico I a Verona sostiene che al bando della Chiesa debba necessariamente seguire il bando dello Stato, perchè il primo sortisca effetti civili (2); così S. Luigi IX, re di Francia, dispone che i suoi giudici in un processo di delibazione prendano conoscenza se le scomuniche ordinate dai tribunali ecclesiastici siano giuste, senza di che queste sono prive di effetti giuridici (3).

Ma la nozione vera della libertà di coscienza è assai lenta a formarsi. S. Tommaso distingue, e, pur negando il diritto di costringere e di punire chi cristiano non è stato mai, riconosce che riguardo agli scismatici e agli eretici lo Stato deve prestare il suo braccio secolare alla Chiesa per ricondurli alla verità con la forza (4). Egidio Romano, più assoluto che non l'Aquinate, giunge persino a voler costretti realmente e personalmente gli infedeli e gli eretici, e a riconoscere alla Chiesa la possibilità di infliggere loro non solo delle pene, ma di disporre di quella proprietà, che per loro è illegittima, perchè non volta al bene della fede (5). È interessante però notare

---

(1) E. Friedberg, *De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint*, Lipsiae, 1861, p. 154 e ss.

(2) F. Ruffini, *op. cit.*, p. 43.

(3) F. Scaduto, *op. cit.*, p. 10.

(4) P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, v. I, p. 389.

(5) Dice Egidio nel *De ecclesiastica potestate*, opera conservata in un manoscritto della Nazionale di Parigi e di cui si è occupato per primo Charles Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome*, nel *Journal général de l'instruction publique*, 24 e 27 febbraio 1858; "a Deo habemus res temporales et dominia et potestates, quoniam non est potestas, nisi a Deo: quanto ergo magis haec omnia habemus a Deo, tanto sumus magis iniusti possessores, si inde non servimus a Deo „. Per intendere questa curiosa dottrina, rimando senz'altro allo Janet, *op. cit.*, v. I, p. 411 e ss., da cui ho tolto questa citazione.

che anche quegli scrittori, in massima pubblicisti francesi, che sostengono la necessità di limitare la giurisdizione ecclesiastica, o teorici illuminati nel seno stesso della religione, non negano mai il diritto della Chiesa di iniziare il giudizio ereticale o presso il foro laico o presso l'ecclesiastico. Così Giovanni da Parigi senz'altro affida ai tribunali ecclesiastici una competenza ereticale assai ampia (1); così Guglielmo Durando di Mende, autore tollerante e, ne' limiti della società trecentesca, liberale, sostiene doversi evitare che gli eretici coprano cariche pubbliche (2); così Durando di S. Porciano, in cui pur affiorano i primi concetti delle garanzie costituzionali, non nega che i vescovi o altri ad essi superiore possa ordinare ad un principe di colpire l'eretico scomunicato nella persona e nei beni (3). In rapporto a tutti questi pensatori, che, figli del loro tempo, non sanno liberarsi dalle restrizioni consuete nella sfera delle credenze, Marsilio appare veramente moderno ed annunzia quel regime della libertà di coscienza, oltre che di culto, che solo la Rivoluzione francese realizzerà con gli Statuti e le legislazioni che da essa rigogliosamente si espressero (4).

Roma. FELICE BATTAGLIA.

(1) *De potestate regia et papali*, in Goldast II, p. 131.
(2) F. Scaduto, *op. cit.*, p. 43.
(3) F. Scaduto, *op. cit.*, p. 47.
(4) L. Pastor, *op. cit.*, v. I, p. 78.

L'ETÀ E L'AUTORE DELLA SAPIENZA

San Girolamo scrive: *Fertur et Panaretos Jesu filii Sirach liber. et alius pseudepigraphus qui Sapientia Salomonis inscribitur, quorum priorem hebraicum reperi.... secundus apud Hebraeos nusquam est, quia et ipse stylus graecam eloquentiam redolet .et nonnulli scriptorum veterum hunc esse Iudaei Philonis affirmant. Sicut ergo Judith .et Tobiae et Machabaeorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos inter canonicas Scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam* (praefatio in libros Salomonis). « L'affermazione di S. Girolamo — dicesi a p. 385 di questa rivista — non è molto precisa ». Non c'è, infatti, quanto desidereremmo noi, curiosi di conoscere i nomi degli antichi scrittori; ma è precisissima su questi punti:

1) la Sapienza è uno pseudo-epigrafo, è attribuita cioè a Salomone, ma non è scritta da lui;

2) non esisteva di essa un testo semitico e lo stile la dimostra composta in greco;

3) parecchi scrittori antichi (scrittori cioè ecclesiastici del II-III secolo ed eventualmente del I) affermavano ch'essa era opera di Filone alessandrino, chè questo intende Girolamo quando parla di Filone giudeo. Che cosa egli pensasse di tale attribuzione non dice, nè devesi arguire dal suo silenzio, ma è chiaro ch'egli ha ricordato l'opinione degli scrittori antichi per contrapporla a quella di chi attribuiva la Sapienza a Salomone, ciò che probabilmente non avrebbe fatto se alla sua volta avesse avuto delle buone ragioni contro l'attribuzione a Filone.

L'affermazione di s. Girolamo non è però isolata. Un contemporaneo suo e di Agostino e uno dei migliori esegeti latini, Giuliano Eclanese, attesta lo stesso fatto quando nella polemica pelagiana contro Agostino affermava: *nisi superest ut illos Hebraeos Sirach vel Philonem qui libri ipsius qui Sapientia dicitur auctores incerta opinione creduntur dicas fuisse Manichaeos* (cf. Aug. *opus imperf. in Iulian.* IV. 123). Giuliano esclude senz'altro che la Sapienza fosse di Salomone, ed espone le due

opinioni correnti, delle quali una l'attribuiva al Siracide, l'altra a Filone; nè sulla questione d'autore insiste, sapendo Agostino favorevole al Siracide, e non convenendo aggiungere un nuovo elemento di disputa a quelli che erano in discussione, anche perchè tanto egli che Agostino riconoscevano l'autorità del libro, qual che ne fosse l'autore. E per lo stesso motivo sorvola sulla questione Agostino nel rispondere a Giuliano. Ma egli che nel *de doctrina christiana*, II, 8 (P. L. 34. 41) aveva con grande sicurezza affermato: *illi duo libri, unus qui Sapientia et alius qui Ecclesiasticus inscribitur de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur: nam Jesus Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur*, più tardi si convinse che il Siracide non era l'autore della Sapienza e si corresse: *de auctore libri quem plures vocant Sapientiam Salomonis quod etiam ipsum sicut Ecclesiasticum Jesus Sirach scripserit, non ita constare sicut a me dictum est postea didici, et omnino probabilius comperi non esse hunc eius libri auctorem* (*Retract*, II, 4. P. L. 32, 631). Aderì Agostino all'altra opinione che attribuiva la Sapienza a Filone? Lo farebbe supporre il fatto di non averla avversata, mentre gli era pur nota. Certo in senso favorevole a Filone dovettero interpretare il suo atteggiamento e quello di Girolamo, Cassiodoro e Isidoro di Siviglia e gli altri scrittori ecclesiastici che sino alla rivoluzione protestante concordemente glie l'attribuiscono.

E veniamo al Canone Muratoriano.

Com'è noto esso ci è giunto mutilo: máncavi tutta la parte riguardante il V. T. e i vangeli di Matteo e di Marco, comincia col vangelo di Luca ed enumera con particolari considerazioni i libri canonici e non canonici del N. T. sebbene sia mutilo di nuovo in fine.

La data è assicurata approssimativamente da ciò che si dice del Pastore di Erma: *Pastorem vero nuperrime, temporibus nostris, in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius* († 154 d. C. circa).

Ch'esso sia stato scritto in greco, allora lingua comune nella chiesa romana, suggeriscono parecchi indizi linguistici ed affermano non il Tregelles e lo Schürer e lo Zahn soltanto, ma la grande maggioranza dei critici fra cui il Lagarde e il Lightfoot e il Westcott, per nominarne solo alcuni: non mancano certo dissidenti nè per numero, nè per autorità, nè per argomenti pari ai primi. Nè io intendo qui riprendere la que-

stione, pur dichiarandomi sin d'ora assai lieto se il Pincherle vorrà dimostrare che il testo latino del Canone è originale. Ma all'opinione contraria rende involontariamente omaggio egli stesso, quando afferma, fidandosi dello Schürer, che la Sapienza è messa fra i libri « la cui autenticità viene discussa », poichè ciò è vero solo se a proposito delle lettere giovannee, che vengono enumerate subito prima della Sapienza, si legga il passo *et superscriptae Iohannis duae in catholica habentur*, supponendo che il *superscriptae* (lezione corretta) renda un αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου e con lo Zahn e con altri s'interpreti che la II e III lettera sono attribuite a Giovanni ed accolte dalla chiesa cattolica sebbene non consti la loro autenticità, così come la Sapienza di Salomone verrebbe accolta sebbene si disputi della sua autenticità. Se invece si legge dietro il codice, come già leggeva il Muratori, *superscripti Iohannis*. con riferimento a ciò che prima è detto di Giovanni a proposito del Vangelo, della I lettera e dell'Apocalisse, vengono a mancare i libri « la cui autenticità viene discussa », fra i quali sarebbe annoverata la Sapienza. A prescindere infatti da questa, non molto probabile, interpretazione di alcuni critici, l'autore del canone afferma o nega recisamente l'autenticità dei vari libri. Egli del resto, ed è bene non dimenticarlo, vuol dare una lista non di libri autentici, ma di libri accettati o rifiutati nell'uso pubblico della chiesa cattolica. A decidere tale accettazione influiva, come ben intende, l'autenticità del libro, il constare ch'esso apparteneva veramente al personaggio a cui veniva attribuito, ma ciò non bastava: un libro poteva essere autentico ma non canonico se mancava il riconoscimento ecclesiastico.

L'autore del Canone distingueva i libri sacri, o canonici che si voglia dire, in due classi secondo che erano stati scritti prima o dopo il messaggio cristiano: quelli che noi diciamo del V. T. egli chiama *Profeti*; quelli del N. T. chiama *Apostoli*. Consta in modo chiarissimo da ciò che osserva a proposito del Pastore di Erma, libro buono, di utile lettura, sulla cui autenticità non v'era dubbio, ma che non poteva essere annoverato fra quelli canonici destinati all'uso pubblico ecclesiastico, perchè composto di recente, da un autore non appartenente alla generazione apostolica: *et ideo legi eum quidem oportet, sed publicare vero in ecclesia populo neque inter Prophetas completum numero, neque inter Apostolos in finem temporum potest.*

Ciò premesso, il passo riguardante la Sapienza trovasi dopo accennate le lettere genuine e quelle attribuite falsamente a Paolo: esso dice: *Epistola sane Iudae et superscripti Iohannis duas in catholica* (sottintendi: *ecclesia*) *habentur et Sapientia ab amicis Salomonis in honore ipsius scripta, Apocalypsem etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt.*

Tralascio osservazioni sul testo, che non riguardano la nostra questione. La testimonianza del Canone Muratoriano sulla Sapienza consta di un fatto positivo su cui non è possibile sollevare dubbi, salvo da chi ami attaccarsi agli specchi, e di una restituzione critica che ha un alto grado di probabilità.

Il fatto certo, incontroverso, è questo: mentre l'autore in tutto il frammento (ch'è di 85 righi) non ricorda mai un libro del V. T. di quelli che egli chiamava « Profeti », e ciò perchè di essi, canonici e non canonici, dovette trattare nella parte perduta, ricorda invece la Sapienza fra i libri dell'età apostolica, le riconosce la canonicità, e per giunta senza accennare affatto che vi sia stata su tale canonicità disputa alcuna, a differenza di quanto egli fa per l'Apocalissi di Pietro, per la quale nota espressamente che alcuni le negavano l'uso pubblico nella chiesa.

Il vedere la Sapienza annoverata fra i libri del N. T. può sorprendere soltanto il teologo o il critico che dimentichi come tutta la tradizione medioevale seguendo i *veteres scriptores* ricordati da Girolamo attribuiva l'opera a Filone, che, secondo una credenza assai diffusa, sarebbe stato convertito al cristianesimo da s. Marco e avrebbe composto anche altri libri in onore delle prime comunità di fedeli.

La restituzione critica nel testo del canone si fonda sulla circostanza che di amici di Salomone i quali avrebbero composto la Sapienza nessuno sa nulla nella tradizione giudaica e cristiana, sul fatto ugualmente incontestabile che la Sapienza è opera dell'età ellenistica, e dall'autore del Canone è annoverata fra gli scritti apostolici. Poichè il testo latino deriva dal greco è agevole pensare che la lezione *ab amicis* derivi da un ὑπὸ φίλωνος che fu dal traduttore letto ὑπὸ φίλων. Restituzione congetturale senza dubbio, ma estremamente probabile: il critico può rigettarla se vuole e non fa che usare un suo

diritto: ma gl' incombe in tal caso l'obbligo di spiegare donde saltino fuori questi amici di Salomone a proposito d' un'opera dell'età ellenistica, e di giustificare la collocazione che ne fa il Canone fra gli scritti del N. T.

E a questo proposito aggiungo un'osservazione. La frase *in honore ipsius scripta* è stata generalmente intesa riferendola a Salomone in onore del quale la Sapienza sarebbe stata scritta. Ma vi è un altro passo che fa luce: *Verum ad Philemonem unam et ad Titum unam et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione in honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinationem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt.* Come le lettere private di Paolo furono scritte in onore della chiesa cattolica, così la Sapienza di Salomone fu scritta da Filone in onore della Chiesa: il testo greco leggeva probabilmente Καὶ ἡ Σοφία Σαλωμώνος ὑπὸ Φίλωνος εἰς δόξαν αὐτῆς γεγραμμένη, con accenno alla Chiesa ricordata immediatamente prima e subito dopo. È un pensiero analogo a quello secondo il quale il *de vita contemplativa* sarebbe stato scritto da Filone per lodare le prime comunità cristiane.

Le testimonianze che attribuiscono la Sapienza a Filone non si riducono dunque a una poco precisa affermazione di s. Girolamo, e a una fondamentale incomprensione del Canone Muratoriano. Esse vanno dai *veteres scriptores* del II-III secolo cristiano, fra i quali è da annoverare l'autore del Canone stesso, sino a tutto il medio evo, quando quest'attribuzione era concordemente accolta. E sono testimonianze sopra tutto latine e romane: del luogo dove assai probabilmente il libro fu pubblicato. Di non molti libri dell' ultimo periodo della letteratura giudaica esiste una così formale e costante tradizione.

Se l'esame interno dimostrasse l'opera composta in un'età e da un autore diverso da quello a cui la tradizione l'attribuisce, non vi sarebbe tuttavia da esitare. Ma sta il fatto che mentre i vari critici non hanno saputo trarre dall'analisi interna argomenti di qualche valore per le datazioni varie da essi proposte, tutta una serie di passi disseminati nell'opera, in cui si allude al culto imperiale, alla *Pax romana*, ai dominatori del mondo e alla loro politica verso il popolo giudaico, alle condizioni di questo e alle lotte fra giudei e alessandrini nel 39-40 d. C. per il diritto di cittadinanza, lotte su cui documenti recentemente ritrovati han gettato nuova luce, indi-

cano gli anni 39-40 per la composizione del libro, quegli anni in cui Filone, con altri colleghi, esplicò in Roma la sua opera in difesa del giudaesimo e si adoperò da una parte a tener alto il sentimento del suo popolo e la fiducia nella provvidenza divina, dall'altra a persuadere i dominatori della sapienza suprema ch'era nella religione giudaica. E col pensiero Filoniano ha la Sapienza i massimi contatti.

L'analisi del libro non solo non infirma la testimonianza tradizionale, ma le arreca una poderosa conferma. Ma per tuttociò rimando al mio studio: le osservazioni del Pincherle non intaccano l'analisi da me fatta ed io sono d'accordo con lui quando afferma che l'autore nella polemica contro l'idolatria ha tenuto presenti le dottrine greche e che lo scrittore si rivolgeva ad un pubblico di una certa levatura intellettuale.

La tesi tradizionale oscurata e quasi dimenticata per sottigliezze di teologi e di critici, può fare oggi l'impressione d'una tesi rivoluzionaria. Ma è la sola che ha in suo appoggio oltre la testimonianza della tradizione, quella dell'analisi interna.

Cagliari, R. Università. B. Motzo.

Qualche brevissima osservazione. Nella testimonianza di S. Gerolamo gli "scrittori ecclesiastici del II-III secolo ed eventualmente del I„ sono in realtà nonnulli *senz'altra maggiore determinazione. Ora S. Gerolamo, da solo, e in una forma così vaga, così poco impegnativa, non mi sembra davvero che basti contro il silenzio di, p. es., tutta la tradizione alessandrina, e di Eusebio* (St. Eccl. *II, xviii, 1-8). Giuliano d'Eclano parla in modo da far pensare* (Sirach vel Philonem... incerta opinione) *ch'egli tragga la sua notizia proprio dalle parole di S. Gerolamo riportate dal Motzo. S. Agostino, nella seconda edizione del* de doctrina christiana *(del 426) pensa al Siracide. Egli, osserva giustamente il Motzo, "sorvola sulla questione nel rispondere a Giuliano„. Ma se non ignorava la tesi Filone, come non ignorava, probabilmente, il* de viris inlustribus, *che è del 392, nel secondo libro delle* Retractationes, *esprime qualche dubbio circa il Siracide, ma non approva l'attribuzione a Filone. Così le testimonianze in realtà si riducono ad una. Quanto al canone muratoriano, che parli di opere discusse, arguisco e dall'insieme del contesto, e dalla nota riguardante l'Apocalisse di Pietro, e da ciò che d'altra parte sappiamo su quelle opere; ma leggo anch'io* superscripti Iohannis: *se il Canone accetta queste lettere, vuol dire che le ritiene autentiche. Anzi, proprio la correzione* superscriptae (ἐπιγεγραμμέναι) *potrebbe essere il risultato della constatazione che si tratta di opere discusse. Avremmo allora un argomento secondario di più per ritenere originale il testo latino.*

A. P.

SULL'ORIGINE DEI VANGELI SINOTTICI

Le ipotesi proposte per spiegare il sorgere dei tre Evangeli Sinottici si possono ridurre, come è noto, a cinque:

1ª) *Ipotesi della tradizione orale.* — Il Vangelo da principio non era scritto, ma era una specie di *misnâ* o ripetizione orale, contenente le narrazioni che vanno dal battesimo alla morte e risurrezione di Gesù: un catechismo che i missionarî cristiani sapevano a memoria, e a memoria i convertiti imparavano dalla loro bocca (Gieseler). La memoria presso gli orientali essendo straordinaria, questo fatto è credibile (Margoliouth), e spiegherebbe le divergenze e le consonanze dei Sinottici, i quali sarebbero nati quando quella tradizione orale fu consegnata allo scritto da tre distinti scrittori.

2ª) *Ipotesi dei varii documenti.* — Correvano tra il popolo scritti più o meno estesi che narravano fatti della vita di Gesù. Ciascun Evangelista ne raccolse e ne dispose a suo modo (Schleiermacher). Anche il Loisy (*Les Évangiles Sinoptiques*, vol. I, e *L'Évangile selon saint Marc*) è di questa opinione.

3ª) *Ipotesi della dipendenza mutua.* — Un Evangelista ha usato l'altro o gli altri due Vangeli per comporre il suo. Ciascuno dei Sinottici ha trovato il critico o i critici che gli dessero il vanto della priorità. Anche S. Agostino propose questa ipotesi quando disse: « Marcus pedisequus et breviator Matthaei ».

4ª) *Ipotesi dei due documenti.* — Vi erano due documenti: uno dei detti e dottrine (λόγια) di Gesù, l'altro di fatti e narrazioni (Marco, o proto-Marco). Dall'unione di questi due documenti è nato il nostro Matteo e il nostro Luca (Wellhausen).

5ª) *Ipotesi di un originale semitico.* — I sostenitori di questa ipotesi si dividono in due classi, secondochè ammettono un originale *ebraico* (A. Resch), oppure un originale *aramaico* (Lessing, Eichhorn, I. T. Marshall, E. Nestle, T. Zahn, A. Meyer, Wellhausen).

In questi ultimi anni uno studioso in Italia, il sacerdote Primo Vannutelli, ha ripreso la questione sinottica con metodi

del tutto nuovi, e ha difeso quest'ultima ipotesi d'un originale semitico con argomenti non solo inconsueti, ma, a quanto mi pare, validi e degni d'attenzione. Le sue pubblicazioni su questa materia sono: un opuscolo, *De Evangeliorum origine*, Romae, 1923; un articolo con lo stesso titolo, pubblicato nella *Rivista degli Studi Orientali*, vol. X, fasc. II-III; tre articoli comparsi nell'anno 1925 sulla *Revue Biblique*, col titolo *Les Évangiles Synoptiques*; un articolo, pure comparso nel 1925 (Luglio), sulla *Scuola Cattolica* di Milano, dal titolo *Evangeli Sinottici (Risposte ai miei recensori)*.

Le novità che il Vannutelli reca nella trattazione del suo tema sono due; delle quali l'una, forse, meno notevole, ma l'altra importantissima. Egli ha distinto per entro i tre Evangeli di Matteo, Marco e Luca, le parti sinottiche, cioè comuni o a tutti e tre o almeno a due, dalle altre che son proprie di ciascun evangelista. E poichè tutto il suo studio è nel confronto dei testi, alle prime parti, cioè alle sinottiche soltanto dedica le sue osservazioni, non alle seconde, le quali ciascuno può attribuire o a tradizioni orali, o a diverse fonti scritte, o, se anche volesse creder così, a pie invenzioni degli Evangelisti stessi per dimostrare una qualche loro idea, come Luca la carità verso i non ebrei, il perdono delle offese, la rinuncia a tutte le ricchezze, ecc.

L'altra novità, e la più importante, introdotta dal Vannutelli, è il metodo che egli segue nella ricerca. Per dimostrare che le parti sinottiche dei Vangeli sono versioni dall'ebraico, non procede, come già altri, per supposizioni, ma confronta queste parti sinottiche con le antiche versioni greche dei testi ebraici del Vecchio Testamento, fatte da giudeo-ellenisti nei secoli immediatamente precedenti o seguenti la vita di Cristo, cioè con le versioni dei Settanta, di Aquila, di Teodozione e di Simmaco [1]. Quando uno stesso brano di ebraico

[1] "*J'ai comparé pendant des années les Synoptiques avec les versions grecques de l'Ancien Testament (Les LXX, Théodotion, Aquila, Symmaque) quand deux, au moins, d'entre elles traduisaient le même texte hébraïque, ou bien quand deux textes hébraïques correspondants (Samuel - Rois et Chroniques) étaient traduits par les LXX, et j'ai remarqué qu'il y a entre ces versions grecques les mêmes concordances, les mêmes divergences qu'on remarque dans les passages parallèles de nos Synoptiques*„. "Revue Biblique„, Janvier 1925, p. 32.

del Vecchio Testamento è tradotto da due o da più di questi antichi interpreti greci, egli istituisce i suoi paragoni con le parti comuni degli Evangeli Sinottici. Datosi a questa lunga e paziente opera di confronti, ha potuto riscontrare casi molto eloquenti in cui fra due versioni greche d'un passo ebraico del Vecchio Testamento occorrono quegli stessi fenomeni di concordanza e discordia, di somiglianza e dissomiglianza, che si osservano fra due o tre evangeli greci: e non solo sinonimie, o scambio di preposizioni, o diversi costrutti sintattici e paratattici, o diversità di tempi nei verbi, o sostituzione di nomi a pronomi e viceversa, ma evidenti scambi o inversioni di lettere radicali nel testo ebraico, confusioni di gutturali, omissioni di *matres lectionis*, e così via. E ne ha concluso che gli Evangeli Sinottici nelle parti comuni, diportandosi come le autentiche versioni greche antiche di testi ebraici del Vecchio Testamento, sono, in quelle parti comuni, versioni dell'ebraico (1).

La quale conclusione ha il vantaggio d'esser appoggiata nella storia della Chiesa da testimonianze antichissime. Il

---

Le versioni dei LXX furon fatte, quasi tutte, nei tre secoli che precedettero Cristo; quelle di *Aquila* sotto l'impero di Adriano; quelle di Teodozione e Simmaco a breve distanza di tempo fra loro, verso la fine del secolo II d. C. Cfr. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Oxonii, 1875. Prolegomena.

(1) Mi piace allegare le parole stesse del Vannutelli in fine dell'articolo nella *Scuola cattolica* su citato: "*Nessuno ci assicura, e io mi guardo bene dall'asserire, che lo stesso originale ebraico di Matteo non fosse dai copisti o rifacitori mutato qua e là secondo tradizioni orali, e che gli interpreti greci stessi non abbiano in qualche punto accomodata la lor versione a qualche tradizione o dottrina di altri apostoli, p. es. di S. Paolo. Per ben intender quest'ultime espressioni, bisogna conoscere i* Sinottici del Vecchio Testamento. *Anche il V. T. ha i suoi Sinottici come il Nuovo. Il libro dei* Re (Samuele-Re) *e quello dei* Paralipomeni (Cronache) *sono* veri e proprii Sinottici del Vecchio Testamento, *di cui anzi, per buona sorte, abbiamo non le versioni greche sole, ma anche il testo ebraico. Non potrà mai veder chiaro nella questione dei Sinottici Nuovi, chi non abbia ben studiato i Vecchi Sinottici. Gli stessi fenomeni. Narrazioni riportate nei* Re *e nei* Paralipomeni, *tali e quali; altre accorciate nei Paralipomeni, altre allungate; molte omesse, non poche mutate d'ordine; alcune più o meno trasformate: e per entro narrazioni parallelissime, qua una proposizione, una espressione, inserite per dar forza a un principio religioso, a una usanza liturgica, là invece omesso un inciso, parole sostituite, omesse, aggiunte. Nelle versioni greche, poi, dei due libri, sinonimie, varie preposizioni, varie costruzioni, divergenze nate da testi letti diversamente*„. Anche questo paragone dei Sinottici del Vecchio e del Nuovo Testamento è una novità introdotta dal Vannutelli.

Vannutelli cita spesso, sia nel volumetto, sia negli articoli sopra lodati, le parole di Papia, vissuto fra il primo e il secondo secolo dopo Cristo: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (oppure συνεγράψατο) ἡρμήνευσε δ' αὐτά, ὡς ἦν δυνατός (oppure ἠδύνατο), ἕκαστος, cioè: « Matteo in lingua ebraica compose (o: scrisse) gli eloquî (del Signore); l'interpretò, come era idoneo (oppure: come poteva), ciascuno ». Ripete anche talora, quello che del resto è verissimo, che tutta la tradizione ecclesiastica vede nel primo evangelo greco, che noi sogliamo chiamare κατὰ Ματθαῖον, una traduzione di ignoto scrittore dall'originale ebraico di Matteo: e cita le parole di S. Girolamo nel *De viris illustribus*, c. 3: *Matthaeus, qui et Levi, ex publicano Apostolus, primus in Judaea, propter eos qui ex circumcisione crediderant, Evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit: quod quis postea in graecum transtulerit non satis notum est.*

Dalla tesi del Vannutelli risulta che la più gran parte dei fatti e detti di Gesù che leggiamo nei Vangeli, ci provengono da una sola fonte, ebraica sì, e quindi vicinissima agli avvenimenti e scritta mentre ancora la Chiesa era ebraica, ma *una sola*. Dovremo ripetere l'effato giuridico: *Testis unus testis nullus?* No; ma invece con Eraclito: εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ = « uno solo per me vale dieci mila, qualora sia ottimo »: tanto più che l'Evangelo ebraico di Matteo fu scritto mentre altri apostoli vivevano, e lo confermavano con la predicazione.

Quanto piacerebbe sapere che cosa abbia trovato e che cosa pensi il nostro autore sul quarto Evangelo! Ma questo è evidentemente un tasto pericoloso.

Milano.

Aldo Salvini.

DISCUSSIONI

Religione e scuola media.

Merita di esser segnalato il fatto che col nuovo ordinamento della scuola media l'insegnamento religioso può essere impartito nelle scuole secondarie.

L'art. 62 del Regio Decreto 30 aprile 1924 n. 965 sull'*Ordinamento interno delle giunte e dei regi istituti di istruzione media*, stabilisce che insegnamenti facoltativi, oltre quelli regolamentari, possono essere impartiti fuori dell'orario normale agli alunni dei regi istituti, col consenso del provveditore agli studi, purchè:

a) le relative spese sieno sopportate per intero da enti locali o da altri enti morali ed istituti o col consenso della cassa scolastica, senza che alcuna contribuzione o tassa si richiegga agli alunni;

b) le persone incaricate degli insegnamenti dieno prova di averne sicura conoscenza;

c) nessun obbligo si faccia agli alunni di assistere ai detti insegnamenti.

La vigilanza su questi insegnamenti è affidata al preside dell'istituto, al quale spetta di approvare il relativo programma ed orario.

Ci consta che molti vescovi hanno chiesto ai presidi dei singoli istituti regi di far impartire da un loro delegato l'insegnamento religioso, e che tale insegnamento si è già incominciato a impartire o si incomincerà a impartire prossimamente.

Il fatto è della massima importanza. Fra poco in tutte le scuole medie del regno avremo una vera e propria istruzione religiosa. Essa è facoltativa sia da parte dell'autorità della chiesa che da parte degli alunni, e non è quindi materia di insegnamento regolare come le altre materie; ma si impartisce in scuole di Stato e soltanto a giovani iscritti regolarmente nelle scuole di Stato. L'istruzione religiosa, esclusa dalla scuola media dal 1860, anzi dallo stesso ordinamento Casati, vi ritorna ora come disciplina libera, e riprende il suo posto nella formazione dello spirito della nuova generazione. Il fatto, che ha veramente un valore storico ed è un segno tipico dei tempi, può prestarsi a molte considerazioni, delle quali vogliamo qui accennare quelle che più interessano la presente rivista.

La scuola media ha un carattere peculiare che la distingue dalla scuola elementare e dalla scuola universitaria. Questa peculiarità non può non riflettersi anche nell'insegnamento della religione. Nella scuola elementare l'insegnamento religioso non va certamente posto come problema. Lì non può avere che un carattere affermativo, emotivo, edificativo. Nelle Università regie, viceversa, il fenomeno religioso viene studiato o sotto l'aspetto critico-storico o sotto l'aspetto critico-filosofico. Esso ha un valore essenzialmente culturale anche quando si tratta dello studio della storia della religione cristiana cattolica.

Quale carattere potrebbe e dovrebbe avere l'insegnamento religioso nella scuola media? La questione non riguarda, ora come ora, lo Stato, il quale (lasciando libero tanto l'insegnante di religione che impartisce l'insegnamento per delega del Vescovo o di qualunque altro ente o, anche, a nome proprio, quanto gli alunni nel frequentare o meno le lezioni di religione), rimane perfettamente agnostico in materia.

Si sa che l'insegnamento sarà sotto la vigilanza del preside, al quale spetta anche il compito di approvare il relativo programma e l'orario. Ma è evidente che, in mancanza di prescrizioni ministeriali in materia, i presidi finiranno coll'essere agnostici a loro volta, lasciando piena libertà all'insegnante di formulare la materia e il metodo non solo didattico, ma anche scientifico di insegnamento.

L'insegnante dunque, per lo più sacerdote, si troverà di fronte al compito di formulare un programma di insegnamento che si adatti alla scuola media particolare in cui egli insegnerà. Fintantochè si tratta di scuole di carattere tecnico o di scuole classiche inferiori, il problema si presenta relativamente facile. Quando invece si tratti del liceo, dove i giovani cominciano ad avere una certa preparazione filosofica e storica, allora la questione si presenta particolarmente ardua e spinosa.

Come presentare il *problema* del cristianesimo cattolico a questi giovani? Perchè non si potrà negare che proprio di un problema si dovrà parlare anzitutto ai giovani, posto che essi sono o dovrebbero essere abituati a procedere sopratutto nella discussione filosofica che deve sboccare poi nella questione metafisico-religiosa, per via di problemi che si concatenino l'uno all'altro. In liceo non si potrà prescindere da una propedeutica filosofico-apologetica dell'atto di fede a cui viene ad esser sospesa in definitiva tutta la dottrina del cristianesimo cattolico. Senza questa propedeutica filosofica dell'atto di fede l'insegnamento religioso nel liceo avrà o un carattere esclusivamente affermativo ed edificativo in tutto simile alla religione che si insegna nelle

scuole elementari o, assai raramente, un carattere esclusivamente culturale espositivo, il cui valore e la cui efficacia, in mancanza di una sufficiente analisi della necessità e della giustificazione dell'atto di fede, non potrà non essere che scarsa o nulla. Senza contare che qualora si intenda di imprimere all'insegnamento religioso un tale carattere di cultura, si sarebbe indotti a servirsi del metodo storico spregiudicato, che appunto in quanto presume di prescindere dall'atto di fede, e quindi dalle esigenze del credente, trascina troppo spesso fuori dai campi dell'ortodossia.

Una propedeutica filosofica dell'atto di fede si presenta quindi come assolutamente indispensabile. Ed ecco allora che si presenta la grossa, molto grossa, questione: con quale filosofia l'insegnante di religione nel liceo intenderà giustificare la necessità dell'atto di fede?

Dio ne scampi dall'affrontare qui il problema se la filosofia moderna (Kant) costituisca veramente un progresso decisivo sulla filosofia peripatetico-scolastica. Chi scrive lo crede. L'insegnante sacerdote, al contrario, educato alla filosofia dei seminari, riterrà a sua volta, generalmente, che tutto il pensiero moderno non sia altro che una storia di deviazioni e di errori. Non è in questa sede che si intende di rinnovare la secolare e aspra polemica, che solo una ulteriore applicazione dei principi e dei metodi dell'indagine filosofica moderna al problema del cristianesimo, potrà definitivamente troncare. Qui è solo opportuno mettere in rilievo come al sacerdote insegnante di religione incomberà il compito grave di accordare la propria preparazione filosofica peripatetico-scolastica con quella qualunque preparazione filosofica critico-kantiana che possono essersi formata i giovani sotto la guida del professore di filosofia. Sarà il metodo peripatetico-scolastico del sacerdote che dovrà adattarsi al metodo critico-storico che hanno imparato a conoscere i giovani, o dovranno i giovani adattarsi ad un altro punto di vista, quello scolastico, che essi si sono abituati a considerare come appartenente alla « storia della filosofia » e come assente dalla concezione filosofica moderna?

Nel primo caso lo sforzo dovrà esser fatto dall'insegnante di religione; nel secondo caso lo sforzo dovrà esser fatto dai giovani, i quali per aderire all'insegnamento religioso dovranno conquistare un nuovo punto di vista filosofico, quello peripatetico-scolastico, rinnegando il punto di vista critico-kantiano, con quanto poco profitto nella filosofia e nella religione è facile immaginare. Il criterio per risolvere la grave questione non può essere altro che quello di vedere quale sia il modo più conveniente, date certe determinate condizioni di ambiente culturale-filosofico, per preparare nel giovane una coscienza religiosa.

Ora è difficile ritenere che una consapevole adesione alla dottrina del cristianesimo cattolico dal giovane si ottenga quando si imponga a lui di rinnegare ogni valore a ben quattro secoli di speculazione filosofica, e di ritornare senz'altro alla concezione della conoscenza e della vita del secolo XIII. Ciò apparirà a lui irragionevole, artificiale e innaturale. Il problema della vita, ma sopratutto quello della conoscenza moderna, è quello che è. I giovani crescono e sono destinati a vivere nella società moderna, la quale ha una determinata mentalità e un determinato modo di porsi i problemi filosofici. Nulla di più sterile e di più dannoso che esigere dai giovani la rinuncia ad una concezione filosofica moderna e l'accettazione di un punto di vista filosofico peripatetico-scolastico, considerato come necessario per accedere alla dottrina del cristianesimo cattolico. Invece non vi è dubbio che una propedeutica filosofica che si attenga ai principi essenziali della critica speculativa moderna sia di gran lunga più efficace, e riesca più immediatamente persuasiva. Non fosse altro per il fatto che in tal modo i giovani avrebbero già un appoggio nello studio della filosofia fatto d'accordo con il professore della materia.

In sostanza, il ritorno dell'insegnamento religioso nella scuola media ha il gran merito di porre d'urgenza sul tappeto la grave questione dei rapporti tra la dottrina del cristianesimo cattolico e la filosofia moderna sotto l'aspetto apologetico, che è poi, agli effetti della propaganda della dottrina religiosa, l'essenziale. Ed è da augurarsi che, sotto l'assillo potente della necessità pratica dell'insegnamento, lo stesso problema generale venga nuovamente discusso a beneficio della formazione di quella coscienza religiosa a cui la stessa indagine filosofica non può rimanere estranea.

Savona, R. Liceo. RENATO LAZZARINI.

Il problema, teorico e pratico, prospettato dall'amico Lazzarini, delle eventuali ripercussioni che potrà sortire l'introduzione autorizzata dai vigenti regolamenti di un insegnamento religioso nelle scuole medie, ha veramente una portata rilevante. Poichè l'insegnamento storico-filosofico vi ha già una parte che possiamo ritenere quasi preponderante nel processo formativo del giovane, l'inserzione di un insegnamento libero parallelo, che avrà con quello filosofico interferenze così strette, rappresenta un fatto nuovo che può riuscire ricco di conseguenze. Il Lazzarini ne ha sagacemente prospettate alcune.

Attendiamo dalle lezioni dell'esperienza indicazioni sul modo in cui l'apologetica cattolica reagirà a questi più stretti contatti con gli indirizzi della speculazione moderna.

Un metodo e una scuola.

Se un'intimo scrupolo non mi suggerisse in questo momento l'opportunità di risparmiare al teologo Attilio Vaudagnotti l'esperienza di un nuovo paradosso, in soprannumero ai non pochi ch'egli ha scoperto con preoccupata meraviglia nel metodo di lavoro della « scuola buonaiutiana », io dovrei pubblicamente ringraziare da queste pagine il dotto professore del Seminario Metropolitano di Torino per l'ampia e dettagliata stroncatura che del nostro programma e della nostra attività egli ha steso per *La Scuola Cattolica* di Milano (1), recensendo il primo volume del nostro *Manuale introduttivo alla Storia del Cristianesimo*.

E ciò non già, purtroppo, per quell'aspirazione al raggiungimento della perfetta letizia, che dovrebbe scaturire da una professione coerente delle virtù francescane e in nome della quale potremmo dichiararci abbondantemente soddisfatti delle malversazioni subìte da un così autorevole compagno di fede. Chè, a dirla con tutta schiettezza, dalla superba umiltà del santo interlocutore di frate Leone la maggior parte di noi si sente irrimediabilmente lontana; nè d'altro canto il nostro contradittore, abbastanza generoso nell'assolvimento del suo dovere d'ufficio, si è spinto, almeno per ora, sino a trattarci apertamente come « gaglioffi ».

Ma se i motivi della nostra riconoscenza risultano più umani e meno eroici, non devono sembrare per questo meno efficaci e plausibili. Nulla di più esasperante per noi, in realtà, e nulla forse di più umiliante per gli stessi interpreti autorizzati della cultura ecclesiastica, che l'atteggiamento di chi ostenta un supremo disinteresse di fronte ad ogni nostra iniziativa, buona o cattiva ch'essa sia, e spera poi di sfuggire alla taccia di ignoranza e di incapacità andando a mendicare pretenziosi *fins de non recevoir* o trincerandosi dietro sorrisetti anodini di commiserazione. Profondamente consapevoli dei nostri compiti e delle nostre responsabilità, noi abbiamo il sacrosanto diritto di esser presi una buona volta sul serio. Come dunque non esser grati al teologo Vaudagnotti, che rompendo una lunga tradizione di silenzio e scendendo sul terreno di una minuta confutazione ci ha offerto l'agognata possibilità di ribattere punto per punto alle varie argomentazioni portate contro di noi e di difendere, attraverso il *Manuale*, la nostra stessa posizione?

---

(1) Fascicolo del XXX Novembre 1925, pp. 367 e ss.

Chi ha orecchi per intendere, intenda. Io non indugio oltre nelle premesse e mi accingo senz'altro al lavoro: sarà forza nostra, sarà debolezza altrui, confesso che l'impresa mi si presenta straordinariamente facile.

* * *

Da esperto polemista il Vaudagnotti dà inizio alla sua offensiva con un abile tentativo di *captatio benevolentiae*, che si risolve subito nelle sue mani in un primo argomento a nostro svantaggio. Egli riconosce che il piano del *Manuale*, quale vien fissato nella prefazione, è «bello e geniale» e meritevole di piena approvazione: nulla di diverso in fondo ha voluto fare Monsignor Batiffol nel suo «poderoso studio» su *Le Chatholicisme des origines à Saint Léon*, del cui quarto ed ultimo volume, pubblicato di recente, egli si ripromette di tessere al più presto un elogio incondizionato. Ma naturalmente, mentre il Batiffol ha assolto il suo compito nel miglior modo possibile, di noi non si può dire altrettanto.

Il Vaudagnotti non si cura di specificare su quali dati di fatto sia basata questa rassomiglianza di programmi; nè io riesco a vedere che cosa abbiano di comune gli scritti apologetici del prelato francese, solo preoccupato ormai di costringere l'esuberante vita dell'antichità cristiana nei rigidi schemi di una tesi aprioristica, con un testo che si propone invece di ricostruire la traiettoria di sviluppo del Cristianesimo antico «con la massima cura dell'aderenza ai testimoni storici e del rispetto alla loro viva esperienza». Ma anche a voler prescindere da ciò, il paragone così incautamente istituito non poteva essere più infelice. Noi non abbiamo un irrequieto passato da espiare o da smentire in vista di una ambigua sistemazione spirituale: e sappiamo molto bene che cosa si nasconde sotto certe manifestazioni attuali del lealismo addomesticato di Mons. Pietro Batiffol. Sì che la constatazione di esserci alquanto discostati dal metodo ch'egli segue nei suoi scritti, anzichè colmarci di confusione e muoverci a resipiscenza, finisce col rappresentare per noi il più ambito degli attestati. E il Vaudagnotti, ne son certo, mi comprende a volo.

Finora non è questione che di programmi: un nuovo passo falso del nostro oppositore ci avvicina invece sensibilmente al nucleo della controversia. Dato dunque, come vuole il Vaudagnotti, che noi eravamo funzionalmente incapaci di attuare il disegno del *Manuale* «con intonazione schiettamente cattolica o schiettamente razionalista» — e tale

riconoscimento, pur nella sua inesattezza, non mi sembra del tutto privo di significato — che cosa mai avremmo dovuto fare, se non scegliere « un metodo intermedio », anche a costo che la via adottata potesse apparire « obliqua » ai rappresentanti delle due opposte tendenze? No. Ci vien suggerito che sarebbe stato preferibile « esporre le soluzioni delle due scuole sui punti principali, compendiando lealmente i rispettivi argomenti senza lasciar trasparire nessuna preferenza o di qua o di là ».

Se io non fossi convinto in anticipo che il teologo Vaudagnotti, evidentemente familiarizzato con i futuribili, avrebbe escogitato una qualunque altra trovata pur di non vedersi costretto a riconoscere la legittimità della nostra posizione, dovrei giungere alla conclusione, di fronte ad un consiglio così esplicito, ch'egli possiede delle convinzioni piuttosto singolari in fatto di « obliquità ». O come non accorgersi, di grazia, che l'espediente propostoci confina così da vicino con il mezzuccio e con il sotterfugio? Si direbbe quasi che, in seguito agli « inesorabili sviluppi » della rivoluzione d'idee portata nel campo della cultura religiosa italiana dal movimento modernista, i novissimi tutori dell'ortodossia formale abbiano completamente perduto il controllo di se medesimi, sino ad abbassarsi alla più penosa delle umiliazioni: invocare la reticenza là dove non è più possibile imporre il silenzio. Or sono appena quattro lustri, quando infuriava in pieno la repressione, programma minimo era il soffocamento di ogni voce molesta.

Come se avvertisse il lato pericoloso della sua mossa, il Vaudagnotti cerca subito di correre ai ripari: « un libro siffatto — egli soggiunge — sarebbe riuscito certo d'indole delicata, nè consigliabile a tutti, ma neanche riprovevole, degno anzi di essere tenuto in gran conto per la sua ricchezza e probità scientifica ». Vorrei anzitutto mettere in dubbio che per un'opera concepita secondo lo schema vagheggiato dal buon teologo, oscillante cioè tra l'innocente indice per materie e il dizionario irresponsabile, si possa ancora parlare di « probità scientifica »: sarà questione tutt'al più di completezza e di diligenza. Ma temo che il nostro amico, sia detto senz'ombra di malizia, si faccia soverchie illusioni su quelle che sono le disposisioni di spirito dei supremi gerarchi della Congregazione dell'Indice. La lotta, qui, è *ad personam*. Vi è ancora chi pensa che il nostro *Manuale*, così immunizzato, avrebbe ricevuto il lasciapassare dei reverendissimi inquisitori? Allora parlerò del cosidetto « affare Brassac »: anche se mi espongo al rischio, avendo a che fare con un professore di Seminario, di recar vasi a Samo e nottole ad Atene.

Da un quarantennio circa veniva usato nei Seminari, per l'insegnamento delle scienze bibliche e delle discipline critico-religiose, il notissimo *Manuel biblique*, pubblicato dapprima dal Vigouroux e dal Bacuez, preti della Compagnia di San Sulpizio, e aggiornato nelle sue ultime edizioni da un religioso della medesima Società: il povero Brassac, al quale è toccata l'ingrata sorte di legare il proprio nome alla brutta avventura che si è risolta con lo smantellamento spietato di un edificio innalzato con tanto amore e con tanta scrupolosità. Il *Manuale*, infatti, copiosamente munito dell'approvazione ecclesiastica, tradotto in inglese, in spagnolo e in italiano, godeva ormai di una meritata fama, allorchè improvvisamente i Cardinali del Santo Uffizio facevano sapere di averlo «proscritto, condannato e inserito nell'Indice dei libri proibiti». Questo avveniva il 12 Dicembre 1923: per chi si diletta di cronologia ricorderò di sfuggita che tre mesi più tardi usciva il primo decreto di scomunica contro Ernesto Buonaiuti.

L'ecuméne cattolica apprendeva dunque con un brivido di spavento, come si è espresso recentemente uno scrittore francese da tempo familiarizzato con queste vicende, che il *Manuale biblico* del Vigouroux-Brassac era un libro abbominevole, talmente infarcito di errori e di difetti da dover esser dato senz'altro al macero: chè, per un'opera redatta per i Seminari, la condanna significava semplicemente la morte. E quali erano questi difetti? Fondamentalmente si riducevano a questo, poichè sull'ortodossia della Compagnia di San Sulpizio nessuno poteva avanzare dei sospetti: aver dato asilo, accanto alle varie tesi cattoliche, anche alle obbiezioni formulate dagli avversari. Aver cioè «compendiato lealmente i rispettivi argomenti», pur essendosi guardati bene i suoi compilatori dal non «lasciar trasparire nessuna preferenza o di qua o di là», secondo il consiglio dato invece a noi dal maldestro teologo Attilio Vaudagnotti.

Che sia del resto molto facile far passare come opinione personale di un autore una tesi riportata a puro titolo di informazione, lo dimostra a più riprese lo stesso Vaudagnotti nel corso della sua recensione, che è ormai tempo di esaminare un po' più da vicino. È una menzogna, ad esempio, che nel primo capitolo o introduzione generale al *Manuale*, toccando l'autenticità del Libro di Isaia, noi diamo «come sicuramente postesilici i capi 56-66, 15-16, 19, 24-27». Chi ha steso in quel paragrafo la storia delle vicende del popolo di Israele dal Deuteronomio alla ricostruzione del Tempio, ha semplicemente detto, nella nota a pag. 18, che «*secondo la critica razionalistica*» mentre dapprima si distinsero soltanto in Isaia i capi 40-56 come l'opera di un altro

profeta, attualmente « si riconoscono come scritti al tempo di Ciro, in generale, i capi 13 e 14, oltre ai capi 40-48; e come sicuramente post-esilici i capi 56-66 ecc. ecc. ». Procedimento, questo, contro il quale il Vaudagnotti, per amor di coerenza, non dovrebbe aver nulla da obbiettare. Falso parimenti che « le verità dei novissimi siano » per noi « scolature dello Zend-Avesta ». (Mi sorge il dubbio, dinanzi a questa buffa e arcaica terminologia, che il nostro contradittore non sia del tutto consapevole dell'esatta relazione che sussiste tra lo Zend e l'Avesta). A pag. 78 è stato rilevato soltanto che l'apocalittica e l'escatologia del Giudaismo, attraverso l'influenza esercitata dal libro di Daniele, subirono in epoca tarda e « *in misura difficile da determinare* » il contraccolpo di alcuni concetti familiari allo Zoroastrianismo; nè si è mancato di aggiungere, naturalmente, che « non tutti però accettarono tali dottrine ».

Ma ritorniamo un momento al Libro di Isaia, visto che il Vaudagnotti ha avuto l'imprudenza di toccare il « punctum dolens » della critica cattolica: il valore cioè da attribuirsi ai decreti della Commissione Biblica Pontificia.

È perfettamente inutile che il professore torinese si domandi, tra l'ironico e lo scandalizzato, se la nostra maniera di riassumere la questione dell'unità d'autore delle profezie di Isaia non sembri fatta apposta per lasciare nei lettori l'impressione che la tesi negativa abbia per sè la ragione e la scienza, e dall'altra stia soltanto il decreto 28 giugno 1908 della Pontificia Commissione Biblica. Non si tratta davvero di impressioni. Che colpa ne abbiamo noi, se nessun argomento, all'infuori di tale decisione, può ancora costringere un cattolico che abbia un briccico di senso comune a pensare che i sessantasei capitoli del libro attribuito ad Isaia siano usciti dalla stessa penna? Dovevano essere in fondo della nostra opinione gli stessi stilizzatori del succitato decreto, i quali, pur negando per inesplicabile puntiglio che i cap. 40-56 si possano « ignoto cuidam vati inter exsules viventi assignare », trovarono il modo di affermare ambiguamente che in essi « vates.... Judaeos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur »; tanto che il Vandervost, nel suo autorizzatissimo studio su *Israël et l'ancien Orient*, con prefazione del card. Mercier, seppe interpretare tale inciso nel senso che fosse consentito ai cattolici l'uso di questi capitoli come fonte storica per il tempo di Ciro. Con questo magnifico risultato dunque: che uno scritto dell'VIII secolo av. Cr. può servire allo storico per ricostruire avvenimenti che si sono svolti circa duecento anni più tardi.

Se mi passasse anche solo per un istante per l'anticamera del cervello l'intenzione di prestare il nome sacro di « fede » a quella che è semplice testardaggine di esegeti, io potrei osservare che un teologo coerente non dovrebbe restar sbigottito dinanzi ad assurdità di tal genere: Tertulliano, che credeva sul serio, non sostiene forse in tutte lettere che occorre aderire con la fede più cieca proprio a quelle enunciazioni che si presentano maggiormente sprovviste di motivi di credibilità? Ma perchè inquietarsi, allora, ed esigere il riconoscimento della ragione e della scienza? La Commissione Biblica non sarebbe intervenuta, se l'unità del libro di Isaia avesse potuto esser difesa in base ad argomenti razionali ed a dimostrazioni scientifiche.

È superfluo ripetere ancora una volta che lo studioso non ammette una verità storica per decreto di Commissioni, come non riconosce la possibilità di una scienza empirica *cum permissu superiorum*. Ed a ciò alludeva senza dubbio Leone XIII nella sua famosa Enciclica dell'8 settembre 1899, quando invitava il clero francese a non dimenticare, nel tessere la storia della Chiesa, che «Iddio non ha bisogno delle nostre menzogne». È bensì vero che nel decennio successivo, non appena scomparso l'illuminato pontefice della *Rerum Novarum*, è stato imposto alla Chiesa un salto indietro di tre o quattro secoli almeno. Ma tale brusco regresso non legittima la pretesa di chi ci nega il diritto di proclamarci ancora cattolici, sol perchè non possiamo accettare senza discuterle le decisioni formulate da pochi teologi reazionarii in materia che è di esclusiva spettanza dello storico. Siamo in un momento in cui il dissenso da insincere formulazioni esteriori si presenta come l'unico mezzo per mantener fede ad una vera e profonda e sostanziale unità. Per dirla con Tertulliano, oggi «schisma est unitas ipsa».

Una dichiarazione così esplicita mi sottrae all'obbligo di rispondere a molti degli addebiti che ci sono mossi circa il capitolo del *Manuale* consacrato al Nuovo Testamento. Vorrei solamente chiedere al Vaudagnotti se non gli sembra abbastanza assoluta ed « estremista » una predicazione etica la quale interdice sostanzialmente ai ricchi l'ingresso nel regno dei cieli, addita il colmo della sapienza nei fanciulli e nei gigli de' campi, ostenta una completa indifferenza di fronte ai poteri politici, rinnega l'esteriorismo religioso e il formalismo rituale delle classi sacerdotali. Non impegnerò una discussione sulla storicità del quarto Vangelo, di cui si parla in altra parte di questo stesso fascicolo; e lascio in sospeso il problema se i miracoli registrati nei Sinottici abbiano in comune con quelli di Giovanni lo scopo di dimostrare «la sua dignità messianica e i suoi poteri divini di Gesù», come elegantemente si esprime il prof. Vaudagnotti.

« La recensione dei *Padri Apostolici* è condotta con molto acume e imparzialità »: non ho che da prenderne atto e passo al capitolo seguente su *Lo Gnosticismo*. Qui le cose s'imbrogliano assai, perchè, mentre noi vediamo negli gnostici del secondo secolo dei pensatori preoccupati essenzialmente di risolvere il problema del male, il Vaudagnotti li descrive invece come altrettanti modernisti del secolo XX. Epifanio di Salamina, c'è da scommetterlo, avrebbe fatto altrettanto.

Il capitolo dedicato agli *Apologisti greci del secondo secolo* è « il più infetto di pregiudizi modernisti ». Francamente non ce ne eravamo accorti: e non se ne era accorto neppure quel povero censore, al quale veniva sottoposto il nostro *Manuale* per l'approvazione ecclesiastica nei primi mesi del 1924, e che si vide bruscamente interrotto il lavoro dal primo decreto di ostracismo lanciato contro il nostro Maestro. Io ricordo assai bene che tre capitoli erano già stati formalmente approvati, con la richiesta di poche correzioni *che sono state eseguite*, alla fine del marzo di quell'anno: i due primi e questo sugli Apologisti. Proprio quelli, dunque, sul conto dei quali il nostro nuovo censore formula oggi le più gravi riserve: e dico oggi, chè probabilmente allora non ci avrebbe neppur lui negato l'*imprimatur*. So quanto scotti questo argomento e non vi insisto. Il Vaudagnotti si guarderà certamente dal chiedere le prove di quanto io vado affermando; nè d'altronde potrebbe mai sperare di averle dalla nostra lealtà e dalla nostra correttezza.

Attendo con una certa curiosità la trattazione che il Vaudagnotti si propone di fare altra volta sulla questione del *Montanismo*. « a cui si tende rivendicare un'ortodossia cattolica da parte di studiosi moderni come il Faggiotto »: che il Signore la mandi buona al nostro amico! Sulle relazioni tra l'impero romano e il Cristianesimo, mi pare d'aver intuito che il Vaudagnotti ci rimproveri di mettere in luce l'antipatia e l'avversione dei fedeli dei primi secoli verso il potere romano e le autorità politiche dell'impero. Io ho avuto occasione di documentare tale asserzione par un caso singolo, ma non dei meno istruttivi, in uno scritto che forse non è ignoto al nostro contradittore. In generale, se può essere anche vero che noi proiettiamo nel passato alcune nostre esperienze attuali, non è da escludere che i teologi d'oggi siano portati a negare il carattere antiromano, cioè antistatale, del cristianesimo primitivo, da preoccupazioni non precisamente archeologiche.

I nostri medaglioni letterari consacrati a S. Ireneo, Clemente di Alessandria, Origene, Tertulliano, S. Cipriano sono giudicati « vigorosi e nitidi ». Invece costituisce un grave errore storico-dogmatico l'aver segnalato il fatto che nel terzo secolo sono in contrasto due concezioni

opposte della Chiesa: quella rigorista di Tertulliano, Ippolito, Novaziano e quella democratico-lassista di papa Callisto e del vescovo Cipriano. E pure, se non si tien presente questo elementarissimo canone, le complicate vicende polemiche del III secolo non solo perdono ogni significato, ma si risolvono in altrettanti misteri. Mi duole poi che il Vaudagnotti non abbia afferrato lo spunto apologetico che è racchiuso nella nostra concezione della primitiva chiesa romana e nella nostra maniera di delineare il sorgere e l'affermarsi del primato papale.

* * *

Non m' illudo d'aver ottenuto gran che con questa mia risposta alla stroncatura di un teologo: è diventato quasi un luogo comune lodare la logica ferrea e cieca seguita dalla Chiesa, da un ventennio a questa parte, nel reprimere ogni iniziativa di libera indagine che sorga nel suo seno col proposito di accrescere e rinfrescare il suo patrimonio nel campo degli studi religiosi. Ma sarebbe ormai tempo di capire che a chi parte da principi falsi non resta che una sola possibilità di raggiungere il vero: commettere ad un certo punto un errore di logica.

Roma.

AMBROGIO DONINI.

BOLLETTINO CRITICO DEL NUOVO TESTAMENTO

È probabilmente superfluo avvertire che questo bollettino non pretende di essere una rassegna completa di quanto si è venuto pubblicando nel campo degli studî neotestamentari. Più che un elenco di scritti od una bibliografia ragionata, del tipo di quelle fornite dalle riviste speciali, e che in un paese come il nostro sarebbe probabilmente quasi impossibile redigere in base ad informazioni dirette, esso aspira ad essere una segnalazione coscienziosa delle pubblicazioni più notevoli, che ho potuto esaminare direttamente, delle questioni che appassionano gli studiosi e degli indirizzi prevalenti. Quindi parlerò di alcune opere non proprio recentissime; di altre, non ancora potute consultare, sarà fatta menzione in seguito.

Appunto del 1924 è il libro dello Streeter, *The Four Gospels, A Study of Origins* (London, Macmillan) che rappresenta senza dubbio uno dei più notevoli contributi recenti alla critica dei Vangeli, se non il più importante libro che sia stato scritto sull'argomento nel corso di una mezza generazione, come ha creduto di poter affermare un critico dell'autorità del Burkitt (*Journal of Theological Studies,* XXVI, 278 ss. aprile 1925): libro in ogni modo solidamente costruito e vigorosamente pensato dal principio alla fine. Già in un primo capitolo è esposta una delle idee fondamentali: se il processo della canonizzazione si è venuto svolgendo sotto la spinta della necessità di respingere i libri gnostici e le opere di Marcione, dobbiamo tuttavia spiegarci il fatto dell'accettazione di quattro Vangeli e in modo particolare quella di Marco. Dobbiamo ammettere che ciascun Vangelo possedesse già tale prestigio, da renderne impossibile l'esclusione; le differenze di tono e di orientazione religiosa costituiscono una conferma della tradizione, che li assegna a località diverse. Insomma dopo la caduta di Gerusalemme il cristianesimo non ha avuto un solo centro, ma si è venuto sviluppando in maniera indipendente nelle varie parti dell'Impero: tuttavia le necessità della polemica anti-gnostica imposero di insistere sempre più sull' importanza normativa della tradizione e accrebbero ancora l'influenza esercitata dalle grandi sedi di origine apostolica. Se i Vangeli furono scritti in

quel primo periodo di sviluppo indipendente, il canone segna invece la prima tappa nel processo di « standardisation ». Ciò posto, lo Str. passa ad esaminare le varie testimonianze: quella di Papia su Mt. avrebbe un significato polemico. Sarebbe cioè la risposta del Presbitero Giovanni, autore del IV Vangelo, a coloro che in Efeso avrebbero tentato di contrapporre a questo l'autorità del Vangelo antiocheno di Matteo, opera di un apostolo, affermando che la versione greca di esso era un'opera secondaria, come il Vangelo di Marco, a proposito del quale il Presbitero faceva pure delle riserve per ciò che riguarda la cronologia: « Marco discepolo di Pietro scrisse con diligenza quante parole o azioni del Signore ricordava, ma senza ordine... Matteo raccolse *i discorsi* (τὰ λόγια) in ebraico e ciascuno li tradusse come poteva » (Eusebio, *St. Eccl.* III, xxxix, 15-16).

Lo stesso fenomeno, il formarsi cioè di varietà locali seguito da un processo di progressiva unificazione, si sarebbe verificato riguardo al testo, fino al prevalere della recensione lucianica ed al formarsi del testo « bizantino ». Perciò nei mss. che presentano un testo « misto » sono degne di considerazione solo le lezioni che rappresentano un'antica varietà locale. Lo Str., che tiene in gran conto i lavori del Clark (*The primitive text of the Gospels and Acts*, Oxford, 1914; *The descent of manuscripts*, ib., 1918), critica anch'egli il canone *brevior lectio potior* e insiste molto sul processo di assimilazione di passi paralleli, cui il testo evangelico è andato soggetto. Vedremo come ciò contribuisca a determinare il suo atteggiamento anche in questioni di critica letteraria.

Le versioni permettono di determinare questi testi locali: abbiamo così un testo alessandrino, rappresentato da B, ecc. (Str. respinge anch'egli la distinzione fatta da Hort di un testo « neutro » dall'« alessandrino »); un testo occidentale — in senso geografico — contenuto in D, W (per Mc.) e le versioni latine: ma l'« africana » discenderebbe dal testo greco usato in Roma, mentre la « europea » sarebbe affine al testo corrente in Efeso e nelle chiese d'Asia, con le quali quelle della Gallia ebbero tanti e così intimi rapporti. Alcune delle particolarità del testo usato da Giustino, Taziano, Ireneo, sarebbero penetrate anche nel testo romano. Qui tuttavia lo Str. avrebbe potuto utilmente tener conto delle idee del La Piana e del Donini sulla costituzione della chiesa di Roma, che gli avrebbero forse anche permesso di determinare con maggior precisione la parte che questa ebbe nella fissazione del canone. Anche gli argomenti addotti per dimostrare l'esistenza di un testo efesino, fondandosi specialmente sull'*Epistula Apostolorum*, e quella di un testo antiocheno, rappresentato specialmente da Syr. Sin., il testo

greco soggiacente alla quale non può aver subito, come la versione, l'influenza del *Diatessaron* (compilato sul testo romano), avrebbero meritato di essere svolti con maggiore ampiezza. Il primo punto specialmente sembra ancora lontano dall'essere dimostrato. Ma la parte delle sue ricerche testuali a cui lo Str. sembra tenere di più è quella che, muovendo dallo studio del codice Θ fatto dal Lake e dal Blake (ed al quale ho accennato nel bollettino dell'anno scorso), mira a dimostrare la sostanziale unità del testo contenuto in esso ed in *fam. 1. fam. 13. 28. 565, 700* a cui si dovrebbero aggiungere, in quanto non siano stati assimilati al testo bizantino, anche *fam. 1424, 544*, i codici purpurei N, Σ, O, Φ, ed altri, con l'antica versione georgiana. Il nuovo gruppo, *fam.* Θ, rappresenterebbe il testo di Cesarea. Per ciò che riguarda l'origine e la paleografia del codice di Koridethi, il Blake aveva sostenuto che lo scriba doveva essere un georgiano, ignorante di greco e pratico invece di copto; e nella *Harvard Theological Review* (XVIII, 1925, pp. 112-114) ha risposto alle obbiezioni del de Zwaan. Ma lo Str. è riuscito a dimostrare, benchè alcuni degli esempî elencati nelle sue complesse tabelle vadano soggetti a cauzione, che questo testo di Cesarea è quello usato da Origene, per Mc. e Lc., negli ultimi libri del Commento a Gn., e per Mt. e probabilmente anche per Gn. nel Commento a Mt. In altri termini, Origene, venuto a Cesarea, adottò sempre più il testo locale. Eusebio invece presenta un testo molto corrotto in seguito ad un'abbondante infiltrazione di elementi occidentali. Ciò non distoglie lo Str. dal pensare che il testo di Cesarea abbia raggiunto Costantinopoli nei codici mandati da Eusebio a Costantino: corretti più tardi per armonizzarli con la prevalente recensione lucianica, sarebbero gli antenati dei numerosi manoscritti spurî della famiglia, dai quali occorre appunto eliminare l'elemento bizantino. Uno dei codici provenienti da Cesarea, e tenuti più tardi in minor pregio, sarebbe stato utilizzato dai SS. Mesrop e Sahak nel correggere, se non nel compilare la prima volta, la versione armena.

Non sono naturalmente mancate le obbiezioni. Il P. Lagrange nota (*Revue Biblique*, XXXIV, 1925, pp. 454 ss.) che il testo di Eusebio non è, per ammissione dello stesso Str., quello di Cesarea; tuttavia rileva altri casi di accordo tra Origene e Θ con N, K, Π, tra cui Lc. XXIV, 13 (160 stadi da Gerusalemme ad Emmaus); ritiene invece un errore dello Str. (comune ad altri, come von Dobschütz e Vogels, e derivato dall'aver male interpretato un articolo del Burkitt) l'attribuire un'origine antiochena alla versione siro-palestinese dei Vangeli, alla quale in un articolo successivo (ib. pp. 481-504) assegna per data il IV-V se-

colo e come patria la Palestina, probabilmente Cesarea. La versione sarebbe stata fatta, non per provocare conversioni, ma ad uso dei catecùmeni di quei gruppi cristiani di lingua aramaica, la cui esistenza è attestata anche dagli avanzi di chiese scoperti nella regione.

Obbiezioni più gravi ha sollevato il Burkitt. Egli dichiara, nella recensione citata più sopra, di non poter approvare la divisione dei testi non-bizantini, non-alessandrini, non-occidentali in due gruppi. Il parlare di un « testo di Cesarea » dà apparente consistenza ad un gruppo di varianti che a lui appaiono disparate ed amorfe. Egli riconosce i sotto gruppi; *fam. 1, fam. 13*, e anche Θ *565*, rappresentano antichi codici perduti che si possono ricostruire; ma nell'insieme i vari codici presentano troppe divergenze tra loro e troppe somiglianze con l'antica versione siriaca, con i testi occidentali (geograficamente), e pertino con i testi alessandrini, perchè si possano considerare come un solo testimonio. D'altra parte, lo stesso von Soden, pure con idee tanto diverse, concorda spesso, in pratica, con Hort: insomma, più ci si allontana da Alessandria, verso oriente od occidente, e più il testo presenta delle alterazioni. È vero che sovente questo testo è confermato da altri, ma il difficile è trovare la ragione di casi come l'accordo *aleph* BSyrSin. o *aleph* Bk.

Questo per ciò che riguarda il testo. Ma una delle caratteristiche del libro dello Streeter è nell'intimo collegamento tra critica testuale e critica letteraria. Dopo aver esposto sinteticamente quella ch'egli chiama la « soluzione fondamentale », lo Str., il quale insiste ripetutamente sul fatto che le fonti potevano « sovrapporsi », avere cioè del materiale comune, passa ad esaminare i tratti in cui Lc. « abbandona » Mc. Avendo ammesso che Q conteneva anch'essa un racconto della predicazione del Battista, del battesimo di Gesù e della tentazione (la sovrapposizione di Mc. e Q in questo caso sarebbe dimostrata dal fatto che la vera lezione in Lc. III, 22 sarebbe ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε attestata da D *a b c ff2*, Giustino, Clemente al., che, rivelando una tendenza adozianistica, è difficile considerare come secondaria, mentre la pratica degli scribi di assimilare i vari testi evangelici spiega la variante che avvicina Lc. a Mt.), lo Str. constata che anche il racconto delle apparizioni del Risorto in Lc. è indipendente da Mc.; questa parte va considerata insieme con XXII, 14 - XXIV, 12, in cui l'indipendenza di Lc. da Mc. è stata dimostrata da Sir John Hawkins in un articolo degli *Oxford Studies*, come per i tratti VI, 20 - VIII, 3 e IX, 51 - XVIII, 14 a cui va aggiunto ancora, secondo Str., XIX, 1-27. Ma, visto che il Vangelo comincia e termina con materiale non-marciano, è pos-

sibile considerare questi tratti come interpolazioni? Lo Str. conclude perciò che sono i passi derivati da Mc. quelli che furono incorporati in un documento preesistente, *Proto-Luca*, che comprendeva, oltre i passi già segnalati, anche V, 1-11; VI, 14-16; XIX, 37-40 e 41-44, e forse qualche altro breve tratto, in cui proto-Lc. e Mc. raccontano non tanto versioni diverse del medesimo episodio, ma esempî differenti che illustrano la stessa morale. Invece proto-Lc. non doveva contenere nè l'episodio del rinnegamento da parte di Pietro, nè quello di Simone di Cirene, e tutto il racconto della crocifissione e della sepoltura doveva essere molto più breve. Proto-Lc. è dunque un Vangelo per sè stante, risultato dalla combinazione di Q con un'altra fonte L, composto da Luca durante la sua permanenza in Cesarea, alla quale località va pertanto assegnata L. Una ventina d'anni più tardi, circa l'80, lo stesso Luca, ma prima di recarsi a Roma, avrebbe completato il racconto inserendovi tratti di Mc.: e avrebbe redatto poi in Roma il libro degli Atti, con l'intenzione di raccontare ad una importante personalità (lo Str. pensa addirittura a T. Flavio Clemente, il che mi pare francamente un po' troppo) le origini del cristianesimo, religione universale per nulla ostile all'impero, e la sua rapida diffusione nel mondo, fino al momento in cui era venuto a Roma con Paolo, la cui predicazione — persino sotto Nerone — si era potuta svolgere indisturbata per due anni. E bisogna riconoscere che questa teoria ha veramente il merito di rendere più comprensibile la fine degli Atti.

Non è senza interesse il confrontare le conclusioni dello Str. con quelle a cui è pervenuto il Loisy; e probabilmente qualche lettore, che conosce il grosso volume pubblicato nel 1920, vi avrà già pensato. Una edizione ridotta della versione degli Atti, con introduzione e commento in cui sono ripetute, in forma schematica, le note tesi, è apparsa in un fascicolo della simpatica collezione diretta da P.-L. Couchoud (A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, Rieder, 1925, coll. *Christianisme*, n.° 8). Ma se per lo Str. gli Atti sono completamente opera di Luca, secondo il L. il libro quale è giunto a noi è stato rimaneggiato da cima a fondo da un redattore romano, che ubbidiva ad una quantità di partiti presi apologetici e che non si è fatto scrupolo di alterare profondamente la verità storica, rispettata invece, per quanto lo consentiva il carattere di «leggenda religiosa» dell'opera, da Luca compagno di Paolo e autore delle «parti in *noi*». Ma è precisamente nella valutazione di questi scopi apologetici che i due autori differiscono profondamente. Entrambi, infatti, riconoscono negli Atti un'apologia; ma il L., per esempio, vede la mano del redattore nell'importanza e

nella tendenza universalistica attribuite a Pietro, ed accentua il contrasto tra questi e Paolo; per lo Str., invece, Pietro rappresenta una corrente intermedia, ma il partito giudaistico ha per capo Giacomo. Così lo Str. pensa che gli Atti si preoccupino di mostrare alle classi colte che il cristianesimo, malgrado la sua origine palestinese, in realtà è indipendente dal giudaismo: le profezie sono utilizzate solo per mostrare che la nuova religione è l'attuazione di un disegno preconcepito da Dio; L. invece sostiene che il redattore degli Atti si sforza di persuadere i lettori che il cristianesimo è in realtà il vero giudaismo, allo scopo di ottenere anche per esso la tolleranza concessa a quello.

È strano che nè Str. citi mai L., nè questi, salvo che per un fuggevole accenno, mostri di tener conto dell'opera del primo (che aveva preannunciato le sue tesi in un articolo dell'*Hibbert Journal*, ott. 1921) vedendo che entrambi concordano, se non altro, in questo, che ammettono cioè una doppia redazione di Lc. Ma L. nel suo commento (*L'évangile selon Luc*, Paris, Nourry, 1925) non fa che estendere al Vangelo la tesi già sostenuta riguardo agli Atti. L. si presenta come un continuatore ed un perfezionatore di quanto, con metodo e in parte con intenti diversi, ha creduto di poter stabilire il Bultmann; per L. i Vangeli sono una letteratura liturgica, opere destinate alla lettura nelle assemblee dei fedeli, e strettamente connesse con la celebrazione della Pasqua; e d'altra parte tutto lo sforzo di L., che prende le mosse dalla teoria del Norden riguardo agli Atti, consiste nel cercare di distinguere anche nel Vangelo la parte che spetta a Luca da quella del redattore. Gli argomenti sono forniti in massima parte dagli Atti: il prologo del secondo libro a Teofilo ha subìto un rimaneggiamento, di cui si ritrovano le tracce nel resto del libro, e che è d'altra parte strettamente collegato con la forma fatta assumere alla chiusa del Vangelo. L'unità di stile non prova nulla, come non prova nulla riguardo agli Atti. La tendenza che il redattore rivela in questo libro appare anche nel Vangelo. Vi è tuttavia una difficoltà: L. ammette che il redattore applichi anche a Mc. lo stesso trattamento da lui fatto subire negli Atti alle memorie di Luca: ma allora è impresa quanto mai ardua il distinguere l'opera di Luca da quella del redattore, e se io mal non mi appongo deve essere questa una delle ragioni che inducono L. a riparlare di un *Urmarcus* (« *document fondamental du second évangile* ») come della fonte di cui si sarebbe servito Luca. Del resto la distinzione tra il contenuto del primo libro a Teofilo e l'opera del redattore è, anche a detta del L., estremamente difficile, ed è fatta in gran parte in base a quegli stessi criteri aprioristici con cui è con-

dotta la dimostrazione della tesi generale: non possiamo attribuire a Luca quelle alterazioni della verità che negli Atti sono dovute al redattore. Senonchè avrebbe indubbiamente giovato alla dimostrazione del L. l'essere condotta con metodo alquanto diverso. In fondo, ciò che lo separa maggiormente da Str. è per l'appunto il metodo: ed io non nego che anche le ragioni d'indole storica generale possano avere il loro valore. Ma quando facciamo dipendere la valutazione o la ricostruzione di una fonte dall'idea che ci siamo fatta di quell'epoca storica, e che dovrebbe essere precisamente ricavata dallo studio della fonte di cui s'è intrapreso l'esame preliminare, che cosa ci garantisce da una certa arbitrarietà, se non il fatto che la nostra critica trova conferma in argomenti d'altro ordine, se anche più modesto?

Non sarà comunque senza interesse il mettere a confronto il *Libro I a Teofilo* di Loisy con il *Proto-Luca* di Streeter: ecco i tratti che il critico francese assegna all'opera originale del compagno di Paolo: I, 1-4: III, 1*a*; IV, 30-44; V, 12 - VI, 11; 12-16 sono dubbî; VI, 17 - VII, 10 rivelano la mano del redattore; a lui spettano anche VII, 10-15, 22-23, 36-50, e VIII, 1-3: da Mc. provengono i vv. 4-18 e quanto segue; ma la missione dei dodici è soggetta al medesimo dubbio della loro vocazione e così pure IX, 7-9 sostituiti forse a qualche altra notizia che avrebbe fatto da introduzione alla moltiplicazione dei pani, IX, 10*b*-17; il resto proviene da Mc. o dalla sua fonte, che non avrebbe compreso Mc. VIII, 30-38, IX, 2-9 e 30-32. A Luca appartiene l'annuncio solenne della partenza per Gerusalemme, IX, 51 (cfr. Atti I, 2), ma 52-56 sono opera del redattore. Non si potrebbe dire se qualcuno dei tratti didascalici della «grande interpolazione» fosse già nel primo libro a Teofilo: ma redazionali sono X, 1, 30-42 e tutta la parte centrale, elaborata sotto la preoccupazione di arricchire il racconto con *logia* correnti sotto il nome del Cristo: così XI, 5-8, 37-54; XIII, 34-35; XIV, 28-33; XV, 25-32: XVI, 1-8 e 26-31: XVIII, 1-8. L. a proposito di questi passi non risparmia il sarcasmo, ma riconosce che in questa «incohérente série» e attraverso «toutes ses gaucheries» l'evangelista sa mettere in rilievo le idee che gli son care: e pertanto, mentre XVIII, 15-43, che provengono da Mc., hanno potuto far parte dell'opera originale, il redattore ricompare, con le sue tendenze peculiari nel c. XIX (1-10 e commento alla parabola delle mine). Tuttavia XIX, 28-38 e 45-46 sono di Luca, mentre 41-44 del redattore; XX è stato preso da Mc.; per XXI L. è incerto se sia stato introdotto da Luca o dal redattore. Nel resto, XXII, 1-6 e 16-18 (l'ultima cena è diventata un banchetto pasquale solo nella redazione, come del resto anche in Mc.), 28-30 con 39-42 e

45-71, così come XXIII, 1-4, 18-26, 32-33, 35-38, 44-47 sono di Luca, benchè in qualche tratto sia difficile riconoscere ciò che veramente gli appartiene. Certamente redazionali sono però XXIII, 5-16, 27-31, 39-43. È possibile che da XXIII, 49 a XXIV, 5 vi sia un altro tratto redazionale; anche più chiaramente si rivela l'intervento del redattore nei racconti delle apparizioni, dove ora (XXIV, 13-35) avrebbe messo in bocca a Gesù il proprio sistema apologetico, ora (36-53) il racconto manca di unità e tratta un tema ripreso in Atti (I, 1-11). In ogni modo, secondo L., si vede chiaramente che in questa parte il III Vangelo ha ricevuto la sua forma definitiva sotto l'influenza del IV. Perciò se l'opera di Luca si può collocare intorno all'anno 80, per la redazione bisogna scendere al periodo 125-150.

Il L. traduce ormai sempre conformandosi al « ritmo del testo ». A costo di passare come un esempio di ostinazione, io desidererei ancora un supplemento di prove. Ben inteso, ci sono passi nei quali a nessuno viene in mente di contestare tale carattere alla prosa neotestamentaria: ma si tratta precisamente di quelli nei quali assistiamo contemporaneamente ad un elevarsi ed allargarsi dello stile e di tutto il tono, di passi che hanno già in sè uno spiccato carattere lirico. Quando invece vedo divisi in stichi anche racconti nettamente prosaici nello stile e nella dizione, e additare come legge di questo ritmo una ricorrenza e corrispondenza degli accenti (grammaticali) nella finale degli stichi (Couchoud, seguito da L.), allora mi viene fatto di dubitare se per caso questi critici francesi non leggano il N. T. sotto l'influenza di Paul Claudel. Mi spiego con un esempio. Ecco un periodo di Loisy che io divido in stichi:

« Dans ces deux premières strophes
on peut voir que la coupe des lignes
adoptée ici dans la transcription
est conforme au sens,
à la distribution des membres dans la phrase,
à une sorte de parallélisme
qui n'a pu être inconscient,
à une certaine musique du discours
à laquelle nécessairement
contribuent tous les éléments qui y sont entrés
les répétitions des mots qui font écho et rime,
enfin l'accentuation,
surtout l'accent final,
qui donne le ton à la ligne
et par lequel se règle en quelque façon
l'harmonie de la strophe ».

E non è questo il solo tratto di prosa loisiana che io abbia separato con una serie di piccole sbarre verticali. Non per un vano divertimento: ma perchè il mio dubbio è proprio questo, se cioè un ritmo di tal fatta non sia nel nostro orecchio, ma soltanto in esso. Non v'è, probabilmente, prosa che non si presti ad una divisione simile a quella introdotta nel periodo del Loisy. E questo mi conduce ad un'altra questione. Io non so se il lettore si sia accorto che queste linee di povera prosa sono invece redatte in (brutti) versi. Ma questa facilità di ricadere nel ritmo più consueto al nostro orecchio dovrebbe almeno servire a metterci in guardia quando si tratta invece di scoprire un ritmo altrui che con tutta probabilità è completamente diverso. Ora, poichè questo carattere ritmico della prosa neotestamentaria viene attribuito al fatto che si tratta di scritti destinati alla lettura pubblica, io mi meraviglierei molto meno se vi si scoprissero dei versi autentici, piuttosto che questo ritmo così difficile, la cui presenza mi pare spiegabile invece in quei passi in cui esso è semplicemente dovuto sia al *substrato* linguistico o alle tendenze psicologiche di uno scrittore semita, che nei momenti di maggior commozione indulge alle sue abitudini, sia a mera riproduzione di un originale redatto appunto in una lingua semitica.

Ma sta di fatto che nelle strofe isolate da L. col suo metodo troviamo dei versi; senonchè sono dei versi *nostri*. Ecco qualche esempio:

« Ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν »
« ἐπιστάτα, ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα »
« Φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασαν
λέγοντες πρὸς ἀλλήλους
τίς ἄρα οὗτός ἐστιν »
« Καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ »
« Καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ »

Ma non soltanto a proposito di Lc. lo Streeter propone delle teorie originali. Egli osserva che il nome stesso di « teoria delle due fonti » ha condotto i critici, senza volere, a induzioni arbitrarie. E, fedele al concetto espresso fin dall'inizio, pensa che storicamente sia molto più probabile che le fonti fossero abbastanza numerose, e che, di fronte a Mc., altri Vangeli conservino ancora le tradizioni di altre grandi sedi, specialmente di Gerusalemme, di Antiochia, e di Cesarea. Vi è tutto il materiale proprio di Mt. che è difficile attribuire senz'altro a Q senza ammettere contemporaneamente che Lc. abbia omesso parti importanti di questo documento. Nè l'ipotesi di due recensioni, Qmt.

e Qlc., risolve la difficoltà, perchè rimane sempre da spiegare l'origine di questo materiale, che rappresenta tradizioni diverse: nè si comprendono in questo modo le differenze di linguaggio in alcune delle parti comuni, come le beatitudini. È invece evidente, secondo Str., che queste varie fonti dovevano in qualche caso «sovrapporsi», raccontare cioè in forma diversa il medesimo episodio; per dimostrarlo egli ricorre a testi extra-canonici, I Clem. XIII, 1 ss. cfr. Mt. V, 7; VI, 14; VII, 1 e 12; il Vangelo dei Nazarei, le «interpolazioni occidentali» a Mt. XVI, 2-3 e XX, 28 (cfr. Lc. XII, 54-57 e XIV, 8-10). Ora lo stesso fatto si riscontra nelle fonti dei sinottici nei riguardi di Mc. e Q, L (la fonte speciale di Luca, alla quale si è specialmente attenuto nel racconto della Passione) e Mc.; lo stesso si verifica a proposito delle parabole di Mt. Della pecora smarrita, del banchetto nuziale (prescindendo dal fatto che qui abbiamo in realtà due parabole, il v. 2 o qualcosa di simile è stato omesso prima di 11) e dei talenti, Mt. riproduce le versioni di un'altra fonte: ma uno studio del metodo seguito da questo Vangelo, dove Mc. e Q coincidono, dimostra che egli compie un sottile e complicato lavoro d'intarsio: in XIII, 31 s. non v'è quasi parola che non sia tratta o da Mc. IV, 80 ss. o da Lc. XIII, 18 s.: nè questo esempio è il solo. Onde un nuovo canone critico: *le divergenze tra Mt. e Lc. nelle parti comuni si spiegano meglio come risultato della conflazione con un'altra fonte da parte di Mt., che di una modificazione della Q.* La cosa appare ancora più chiara se, alla luce di questo principio, si esamini minutamente il Discorso della montagna. Le Beatitudini (e anche le imprecazioni) di Lc. rappresentano Q: Mt. le ha unite con quelle di un'altra fonte parallela, come prova, fra l'altro, il *doppione* V, 11-12 (Q) e 10. Così in altri passi dello stesso discorso, e in quello contro i Farisei al c. XXIII, dove pure Lc. XI, 37-52 rappresenta Q a cui Mt. ha aggiunto altro materiale. Ancora: la Q è esente da ogni tendenza giudaizzante, nei riguardi del valore da attribuire alla Legge (cfr. il centurione di Cafarnao e Lc. XVI, 16; Mt. XI, 13), mentre in Mt. vari passi dimostrano una tendenza ben diversa: per esempio IX, 9-16 è una complicata fusione di Mc. VI, 7-11 con Lc. X, 3-12 (Q); inoltre in Mt. i vv. 17-22 sono da Mc. XIII, 9-13; 36-38 provengono da Q, 40 e 42 da Mc. Resta una dozzina di versetti che non sappiamo da che fonte derivino: ma in questi troviamo i passi nettamente giudaizzanti, vv. 5-6 e 23, inizio e fine di una redazione particolare della missione degli apostoli, che comprendeva 5-8, 23 e forse 24, 25, 41. Lo stesso si dica per es. di Mt. V, 17-20; XXIII, 2-3; XVIII, 15-22 (così diverso da Lc. XVII, 3-4); e dei luoghi dove è menzionato Pietro, messi dallo Str. in

relazione con l'esistenza di un « partito di Pietro » in seno ad alcune comunità, come a Corinto. Abbiamo dunque una fonte scritta speciale di Mt. (M) d'origine gerosolimitana, che in qualche caso, come Mt. XII, 9-13, XV, 22*b*-24, XIX, 3-12, coincideva con Mc., ma divergendo quanto a tendenza: della quale è impossibile ricostruire l'ordine primitivo, stante il modo in cui Mt. l'ha utilizzata, ed a cui non v'è ragione di attribuire il racconto dell'infanzia.

Soltanto a questo punto lo Str. si sente in grado di procedere ad una ricostruzione di Q, di cui Lc. conserva abbastanza bene l'ordine ed a cui si mantiene più fedele di Mt., che talvolta l'ha abbandonata per seguire le versioni parallele di Mc. o M. Tuttavia in qualche caso anche Lc. ha abbandonato il suo metodo abituale di seguire una fonte alla volta: ma nè Mt. nè Lc. hanno omesso nulla di molto importante. Ecco quindi le parti assegnate dallo Str. a Q: Lc. III, 2-9 (10-14), 16-17, 21-22; IV, 1-16*a*; VI, 20-VII, 10; VII, 18-35; IX, (51-56), 57-60, (61-62); X, 2-16, (17-20), 21-24; XI, 9-52; XII, 1*a*-12, 22-59; XIII, 18-35; XIV, 11, 26-27, 34-35; XVI, 13. 16-18; XVII, 1-6, 20-37; XIX, 11-27. Totale dei versetti non tra parentesi = 272. Q diventa così simile ad un libro profetico del V. T., composto per lo più di discorsi, ma con quel tanto di racconto necessario per spiegare certi insegnamenti. Deve essere stata composta in un ambiente dove il prestigio del Battista era grande e le aspettative escatologiche intense: ma non è questa la sola spiegazione del fatto che non comprendeva un racconto della Passione. Questa poteva essere oggetto di insegnamento orale. Ma Q non comprendeva neppure il *Pater*. Chè, considerando l'assimilazione al testo di Mt. a cui sono andati soggetti tutti i mss. tranne B, e d'altra parte la variante ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ'ἡμᾶς di *700* e *162* e la strana lezione di D, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου ἐφ' ἡμᾶς, Str. conclude che proprio quella variante, attestata da Gregorio di Nissa e Massimo di Torino, ma che si trova già nel testo di Marcione, rappresenta l'originale; ma allora Mt. e Lc. differiscono talmente, da costringere a scartare l'ipotesi di una fonte comune. La preghiera si trovava dunque in M ed in L.

Si può ancora parlare di un *Urmarcus*? Str. lo nega assolutamente. In alcuni casi, dove per altre ragioni si è potuto stabilire che Mc. e Q coincidevano, l'accordo Mt.-Lc. contro Mc. si può spiegare come dovuto all'influenza di Q; negli altri casi Str. afferma che la spiegazione va cercata nel dominio della critica testuale. Si tratta o di corruzione del testo di Mc. o di assimilazione di un Vangelo ad un altro. Poichè questo è un fenomeno che si è dovuto verificare in maniera indipen-

dente lungo le varie correnti della tradizione manoscritta, tanto più importante diventa il classificare i vari testi locali.

A quest'ultima parte ha dato la sua adesione di massima anche il Burkitt. Ma per quanto concerne Q, egli, che non ammette le lezioni preferite da Str. in Lc. III, 22 (« oggi io ti ho generato » non implica una tendenza più adozianista di quella di Mc. e in ogni modo non è parsa tale a Giustino) e XI, 2-4 (dove anche *700* non è immune da conflazioni), non crede che Q parlasse del battesimo. Egli pensa che a Q si dovrebbe sostituire J + Q, dove J rappresenta « un documento contenente notizie sul Battista, compilato senza dubbio da un punto di vista cristiano » e Q « un documento contenente i Detti di Gesù ».

La chiusa di Mc. è irrimediabilmente perduta: mancava già nelle copie utilizzate da Mt. e Lc. La nota del ms. armeno, che attribuisce la « finale lunga » al presbitero Aristione, è semplicemente una congettura in base ad Eusebio: le sua origine è probabilmente romana, e può essere stata compilata da principio come un riassunto catechetico di apparizioni di Gesù risorto. Come una congettura non priva del tutto di ragionevolezza (« a scientific guess ») lo Str. propone l'ipotesi che la finale perduta di Mc. contenesse il racconto di un'apparizione a Maria Maddalena, seguita da un'altra a Pietro ed altri sul lago di Galilea e abbia così servito di fonte al IV Vangelo.

Mc., dunque, scritto a Roma sotto l'influenza del genere letterario tutto occidentale della biografia, (e che, intitolato da una delle prime parole, secondo l'uso giudaico di designare i libri del V. T., avrebbe fatto subire al termine « Vangelo » l'ultima modificazione, per cui designò un documento scritto contenente la « Buona Novella ») modificò, alla luce di quanto era accaduto a Paolo e forse anche della persecuzione di Nerone, l'*Apocalisse sinottica* o, meglio, la fonte di questa, che conteneva anche detti autentici di Gesù, ed in cui l'« abbominio della desolazione » è una persona, l'anticristo (τὸ βδέλυγμα... ἑστηκότα, XIII, 14) come in II Tess., ed è quindi pienamente accettabile la data tradizionale. Mt. è un documento antiocheno. Str., che a proposito dei rapporti tra le due piccole apocalissi, la « sinottica » e la « paolina », avrebbe potuto attingere utili suggerimenti dall'interpretazione che della seconda ha dato il Buonaiuti, lo dimostra sopratutto in base all'uso che di questo Vangelo hanno fatto Ignazio e la Didachè. Esso rappresenta il risultato di un compromesso tra la tendenza giudaizzante, rappresentata da M e capitanata da Giacomo, e quella ellenizzante-paolina, che aveva adottato, contro la fonte gerosolimitana, Mc., il Vangelo di Roma. Il compromesso, compiuto nel nome di Pietro,

non può essere stato raggiunto prestissimo; e in base ad altri argomenti, Str. lo pone intorno all'85. Di ciò che lo Str. pensa riguardo a Lc. ed agli Atti, ho già parlato. La data del Vangelo è tra l'80 e l'85. Quanto alla paternità, una serie di considerazioni lo porta a concludere che l'onere della prova spetta a chi voglia, sia negare la paternità tradizionale di Lc. e Mc., sia affermare quella di Mt. e Gn.

Ed eccoci dunque di fronte al IV Vangelo. Str. ne riconosce il carattere mistico; la concezione del Logos dipende sopratutto da Filone, ma l'autore combatteva una doppia battaglia, contro gnostici e giudaizzanti. Per lui, dunque, i fatti hanno un valore in sè, ma sono anche una specie di «parabola in azione» che illustra una verità eterna. Egli conobbe, dei sinottici, Mc. e Lc. (o protoLc.), non Mt. (le concordanze sono apparenti, o effetto di corruzione testuale: l'escatologia profondamente diversa). La cronologia giovannea non va messa a confronto con la «sinottica», che si riduce in realtà a quella di Mc. Può essere inesatta, ma non va disprezzata. Ma l'autore è un discepolo dell'apostolo, idealizzato nella figura del «discepolo amato» (XXI, 24 non è originale); è colui che in II e III Gn. (ma specialmente in quest'ultima, così personale) chiama se stesso «l'Anziano», ossia Giovanni il Presbitero. Il IV Vangelo è dunque di origine efesina, ed è stato scritto tra il 90 e il 95. In un capitolo dal suggestivo sottotitolo «A reverie on John XXI», Str. cerca di illustrare e di spiegare, probabilmente anche a se stesso, le circostanze storiche in cui è nato il IV Vangelo. Al tentativo di interpretare il messaggio cristiano in modo accettabile al mondo colto greco-romano (compiuto da Giovanni il Presbitero con la dottrina del Logos) l'opposizione si veniva facendo sempre più intensa; le aspettative escatologiche, fattesi di nuovo ardenti in seguito alla persecuzione di Domiziano, potevano condurre ancora incontro a gravi disillusioni. Forse si pensò che il ritorno trionfale del Cristo si sarebbe verificato prima della morte del vecchio Giovanni, ultimo sopravissuto di quelli che avevano visto il Signore. E, in parte per combattere questa credenza, in parte per conciliare le due tradizioni divergenti, egli avrebbe aggiunto al suo Vangelo un'appendice, che si dimostra della stessa mano che scrisse il resto, che ha un grande valore letterario, ma guasta l'effetto ottenuto col c. XX, e che perciò deve essere stata aggiunta solo per gravi ed urgenti ragioni.

Ma se sui sinottici il libro dello Streeter rappresenta il più importante contributo apparso nell'annata, oltre agli interessanti, ma strettamente tecnici, studi del Turner (*Marcan Usage* in *Journal of Theological Studies*. XXVI, 1924-5, pp. 12 ss., 145 ss., 225 ss., 337 ss.: segnalo

le osservazioni sull'uso di ὄχλος al sing. e di ἀκολουθεῖν ad indicare la vocazione di chi lascia tutto per «seguire» Gesù, e le altre che dimostrano il carattere primitivo di Mc., il quale ci presenta «l'esperienza di un discepolo e di un apostolo che racconta i fatti dal punto di vista di un testimone oculare») ed a quelli del Vannutelli (di cui riferisce l'amico Aldo Salvini, in questo stesso fascicolo), importante è stato invece il lavoro compiuto sul Vangelo giovanneo. E in primo luogo abbiamo due importanti commenti, diversi nelle tendenze, nell'intonazione, non meno che nelle conclusioni. Quello del P. Lagrange (*Evangile selon Saint Jean*, Paris, Gabalda, 1925) destinato a sostituire nella collezione degli *Etudes Bibliques* quello del P. Calmes, del 1904 (quante cose non significa questa data!), accetta naturalmente in pieno tutte le conclusioni tradizionali della Commissione Biblica Pontificia. Ammette l'esistenza di Giovanni il Presbitero, negata dal Chapman: e anche Papia ha distinto due Giovanni, uno dei quali è l'apostolo, autore del Vangelo, e che non sarebbe morto martire: il testo Mc. X, 39 può essere interpretato nel senso di VIII, 34, quantunque il L. stesso ammetta che il senso letterale sia che i due fratelli avrebbero seguito la sorte di Gesù. Lo scopo dell'autore, espresso chiaramente in XX, 30, non esclude un secondario interesse polemico contro Cerinto. Di una vera dipendenza dai sinottici, sebbene Gn. li abbia conosciuti, non è possibile parlare. 18 pagine sono dedicate allo studio della lingua: non è necessario pensare ad una traduzione dall'aramaico, e d'altra parte in pochi anni un uomo già vecchio, che scriveva il greco dell'Apocalisse, non può aver acquistato con questa lingua la familiarità attestata dal quarto Vangelo. Resta dunque l'ipotesi che si sia servito d'un segretario. La conoscenza dei luoghi dimostra che l'autore era nativo della Palestina. L'indipendenza dai sinottici dimostra che Gn. segue una tradizione pure indipendente: nei casi di apparente disaccordo ha ragione lui, sebbene qualche volta si sia allontanato dall'ordine cronologico per mettere insieme delle parole di Gesù.

L'ampio commento, che accompagna il testo greco e la traduzione francese, contiene molto materiale prezioso, sotto tutti i punti di vista. Più importante, però, per varî riguardi, è il commento del Bauer, nella seconda edizione (*Das Johannes-Evangelium* nell'*Handbuch zum N. T.*, Tübingen, Mohr, 1925). L'autore, un Giovanni nativo di Antiochia e contemporaneo di Ignazio, utilizzò i sinottici, ma anche fonti particolari (la Samaritana, il cieco nato); il carattere del Vangelo non si spiega senza ammettere il lavorìo di riflessione personale compiuto dall'autore, ma questo, date le tendenze antigiudaiche e dualistiche

evidenti nell'opera, va inquadrato e interpretato con l'aiuto dei paralleli che ci offrono le correnti gnostiche. Nel tener conto dei testi manichei e mandei, poichè non vi è probabilità che vi siano state influenze letterarie reciproche più tardi, i parallelismi assumono grande importanza.

Lo stesso argomento è stato trattato, indipendentemente dal Bauer, anche dal Bultmann, in un ampio articolo della *Zeitschrift für die N. T.liche Wissenschaft* (XXIV-1925, pp. 100-146). Il B. aveva già cercato di dimostrare nel *Festschrift* dedicato al Gunkel, ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, (II, pp. 3-26), che il concetto del Logos non dipende da una concezione filosofica, ma dalla mitologia e dal misticismo orientale e che la fonte parlava in origine del Battista come Figlio di Dio e come Rivelatore incarnato. D'altra parte l'enimma del IV Vangelo consiste in questo, che mentre esso non appartiene nè al cristianesimo palestinese quale ce lo dipingono i sinottici, nè a quello ellenistico delle comunità paoline, pure ha qualche cosa in comune con ciascuno di questi. E ciò che lo separa da queste ultime lo distingue anche dalla gnosi: l'antropologia è diversa, manca il dualismo carne-spirito. Il Cristo vi ha una funzione di rivelatore, e l'oggetto della rivelazione è appunto tale sua qualità. Gesù è mandato da Dio, è in stretta unione col Padre, e per ciò è rivelatore. Soggiace dunque a questa figura un mito, che le fonti mandee (B. si è potuto servire della traduzione di Lidzbarski) e manichee ci aiutano a ricostruire. È il noto mito di redenzione, in cui essa è opera di un Messaggero celeste, che corrisponde al celeste Uomo primitivo. A ciò si congiunge tutta un'escatologia. Ed il Messaggero è l'immagine dell'uomo celeste, il cui destino è quello delle singole anime. Sarebbe lungo esaminare tutti i parallelismi segnalati dal B.: molti confronti sono istituiti, non solo con i testi mandei e manichei, ma con le Odi di Salomone, che il B, ritiene anch'egli emanino da circoli gnostici valentiniani. D'altra parte, i Mandei si ricongiungono alla sètta fondata dal Battista, e fonti battistiche sono state utilizzate nel IV Vangelo. L'epiteto di «Nazareno» dato a Gesù concorda con la qualifica di Nasorei, accettata dai membri di quella sètta. Gn. si deve dunque interpretare alla luce del movimento gnostico-battista, ed il cristianesimo giovanneo rappresenta un tipo di religiosità più antico di quello attestato dai Sinottici. Il movimento giudaizzante è considerato come una reazione. Ma dato che il destino del Redentore è uguale a quello dei redenti (quando questi abbiano riconosciuto la patria celeste da cui provengono, la natura e la sorte della loro anima, hanno già conseguito la salvezza e la gnosi), il Messaggero non ha bisogno di rive-

lare più di quanto è necessario conoscere affine di realizzare questa σωτηρία. Con ciò si spiega perchè in Gn. manchino rivelazioni particolari, e la stessa affermazione dell'identità del redentore con i redenti. Gn. si interessa meno al contenuto della rivelazione che al fatto stesso. Di Dio non si può dire com'è, ma solo che è. Il contrasto tra la rivelazione e la mentalità umana percorre tutto il Vangelo: l'incomprensione degli interlocutori di Gesù dimostra che per il quarto evangelista la rivelazione è in assoluto contrasto con la sapienza umana, è una « messa in questione » dell'uomo.

All'edizione del testo ed al manuale di critica testuale il Vogels ha fatto seguire anche una vera e propria Introduzione al N. T. (*Grundgriss der Einleitung in das N. T.*, Münster i. W., Aschendorff, 1925). Sui sinottici, V. pensa, conformemente alla Commissione Biblica, che il Vangelo aramaico di Matteo (cioè i « Logia » di cui parla Papia nel noto passo) preceda Mc.; ma questi ha conosciuto Mt. aram., e da questi due discendono Mt. greco e Luca. Sostituite, al termine Mt. aram., Q, e avrete una ben nota forma della teoria delle due fonti (B. Weiss, ecc.).

Sulla questione delle citazioni di Ireneo ritorna B. Kraft (*Die Evangelienzitate des h. Irenäus, nach Ueberlieferung und Textart untersucht.* Freiburg i. Br., Herder, 1924. *Biblische Studien*, XXI, 4), che pone la traduzione latina intorno al 300. Egli non pensa, per spiegare le lezioni particolari di Ireneo (affini al testo così detto « occidentale »), al testo romano: e le spiega mediante l'influenza d'un'armonia. Questa non sarebbe però il *Diatessaron:* Ireneo è l'uomo dei quattro evangeli, e Taziano gli doveva essere sospetto. Quindi K. suppone un'armonia precedente al *Diatessaron*, greca, anteriore a Taziano, e utilizzata da Giustino. Un *Diatessaron* « avanti lettera », insomma. Il P. Lagrange, nel rendere a sua volta minutamente conto del lavoro del K., nota che è facile a noi scambiare per reminiscenza dal *Diatessaron* quella che può essere una semplice « conflazione » col testo di un altro Vangelo (*R. Biblique*, XXIV-1925, pp. 449 ss.). Questo accordo del dotto domenicano con lo Streeter mi è parso degno di essere segnalato.

Sotto il suggestivo titolo *Gesù nella storia* il traduttore delle Odi di Salomone, Leone Tondelli, ha raccolto una serie di studi neotestamentarî collegati insieme da un intimo rapporto logico (Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero »; *imprimatur* del 6 dic. 1925). Il titolo del primo, « la scuola evangelica e l'apostolato orale », indica già abbastanza chiaramente la tesi del T.; che tuttavia si guarda dall'esagerarla. Gli undici non adottarono i metodi delle scuole rabbiniche: ma si trovarono costretti a dare una forma stabile al loro insegnamento dalle stesse

esigenze della catechesi. La tesi non riesce a convincere; e spiace vedere che il T. non abbia tenuto conto delle ricerche della scuola tedesca più recente, che, pur accettando la teoria delle due fonti scritte, ha cercato di studiare la tradizione orale ad esse soggiacente, e di rintracciarne la *formgeschichte*. Il titolo « Figlio di Dio » nel processo dinanzi al Sinedrio è affermazione da parte di Gesù della propria divinità. L'idea trinitaria è dunque già nei Vangeli; è anche in Paolo. Ma, stranamente, il T., a conclusione di questa parte del suo lavoro, giunge invece a conclusioni, per cui sembra di leggere, a tanti anni di distanza, un articolo della *Rivista delle scienze teologiche* e che, se non m'inganno, hanno un significato soltanto se vengano interpretate in senso modernista: « Gesù dovette morire perchè, essendo uomo, si fece 'Figlio di Dio ,.... Le idee trinitarie si riconnettono direttamente alle affermazioni di Cristo, che le fece trionfare mediante il sacrificio della propria vita » (p. 235).

Superfluo sarebbe invece riprendere in esame minutamente il tanto discusso libro di P.-L. Coouchoud (*Le mystère de Jésus*, Paris, Rieder, 1925; coll. *Christianisme* n. 3) o ripetere le obbiezioni che gli sono state sollevate contro da tante parti. Noterò solo che se veramente, come si comincia a pensare, ai racconti evangelici soggiacciono varie e diverse fonti, la tesi della inesistenza storica di Gesù ne riceverebbe un colpo mortale. Ma quello che interessa maggiormente, sotto un certo punto di vista, è la questione dei rapporti tra il C. ed il suo maestro Loisy, che ha tanto nettamente respinto ogni responsabilità per quanto riguarda la posizione assunta dal simpatico studioso francese. E, per ciò che riguarda la critica, a ragione. Ma la verità è che il C. si dimostra buon allievo del Loisy nel negare ogni valore alla Q.; ed è in fondo in base a questo presupposto che egli procede alla sua supposta demolizione delle altre testimonianze. Insomma, la negazione della storicità di Gesù è diretta conseguenza del non aver accordato alcun valore, cioè del non aver compreso, nel suo intimo significato, la morale evangelica; ed a questo sarebbe difficile negare che il Loisy abbia contribuito.

Roma.

ALBERTO PINCHERLE.

Per esigenze di spazio, siamo costretti a rimandare al prossimo numero la parte del Bollettino, che riguarda gli altri scritti del N. T. (N. d. D.).

RECENSIONI

Codex Pontificalis Ecclesiae Ravennatis, a cura di A. Testi Rasponi. Vol. 1°: *Agnelli Liber pontificalis*. (« Raccolta degli storici italiani », fasc. 196-197 e 200). — Bologna, Zanichelli, 1924.

Formidabile compito quello di dotare di commento critico uno dei più venerandi testi della storia d'Italia, la cronaca di Agnello ravennate. Formidabile perchè la storia di Ravenna, che è per qualche tempo la storia stessa d'Italia, si presenta in essa ottenebrata da tale congerie di dubbi e di incertezze, che il valore di molti passi d'Agnello sarebbe addirittura nullo se una pazientissima e sottile indagine ricostruttrice non li correggesse e non li interpretasse. La cronaca di Agnello non poteva trovare esegeta più amoroso di Mons. Testi Rasponi, che ha posto tutta la sua eccezionale cultura al servizio del testo, corredandolo di frequentissime note di carattere storico, liturgico, topografico, cronologico, artistico. A molte note meglio converrebbe il nome di monografie, tanta è la copia di osservazioni che vi si adunano e che spesso velano, sotto forma discreta e modesta, nuove ed ingegnose ipotesi, meritevoli di più ampio sviluppo. Va da sè che il maggior numero di note ha importanza precipuamente locale e perde molto valore se considerato fuori dell'ambito ravennate. Tali le moltissime disquisizioni sugli oscuri problemi della topografia della città, che l'A. risolve in modo convincente anche per un profano. Del loro valore mi affida la recensione d'un vero competente, il ravennate Sante Muratori (vedi *Felix Ravenna*, genn. 1925). Date le esigenze della nostra rivista, trascuro deliberatamente tutto il bellissimo materiale di critica artistica; accenno di sfuggita all'ingegnosa ricostruzione delle varie *lectiones* in cui va scomposto il testo, che, come già s'era supposto, non è altro che una serie di conferenze che Agnello teneva oralmente e poi trascriveva, e passo senz'altro ad esaminare il lavoro esegetico dal punto di vista storico-religioso, facendo seguire alle mie citazioni il numero della pagina del libro.

L'agiologia può trar materia per interessanti raffronti ed eventuali parallelismi dai motivi offerti dalle vite di alcuni santi vescovi: il santo determina miracolosamente lo spostamento delle proprie ossa nel sepolcro (pag. 48): il santo, dopo morto, fa sorgere le fondazioni della chiesa che vuole sia a lui consacrata. Alla consacrazione di san Severo una colomba discende dal cielo sul capo dell'eletto, particolare che Agnello deriva forse dalla vita di Evurzio aurelianense e che è certo

di origine evangelica (52). Altri episodi miracolosi derivano dalla vita di S. Gregorio Magno.

Nell'elenco dei presuli ravennati il T. R. individua e caratterizza nitidamente le figure più eccelse, come quella di Ecclesio, di Pietro Crisologo (suoi rapporti con Eutiche, pag. 141) e specialmente del grande Massimiano, l'energico e deciso inviato di Giustiniano, di cui seguì le direttive nell'intricato scisma dei Tre Capitoli, nel corso del quale la chiesa ravennate s'ebbe il titolo di *orthodoxa* (216) che sostituì all'altro di *catholica* conservato fin dal tempo della convivenza con gli ariani (65). Belle sono le note critiche sulla *Chronica Maximiani* (202) e sulle difficili questioni cronologiche connesse; del resto il T. R. predilige tali difficoltà e le affronta bravamente ricavandone spesso conclusioni probanti: citiamo solo il lungo studio su Alboino (che va da pag. 232 a pag. 241!) scelto tra moltissimi altri.

Da Agnello tutti gli arcivescovi sono detti *sancti*, ma tale titolo è semplicemente onorifico e competeva evidentemente a tutti gli alti personaggi ecclesiastici (21): analoga constatazione va fatta per il nome *Caelius* comune a molti papi, cardinali e vescovi, e che secondo il T. R. (che a pag. 155 ne dà molte prove) doveva essere «un prenome usato dai grandi dignitari della chiesa. come lo fu il *Flavius* dai sovrani longobardi». È noto che l'arcivescovato di Ravenna ebbe un'origine singolarmente anomala, nella prima metà del V secolo. Fu formato da papa Celestino ad istanza dell'energico Piero Crisologo, strappando un certo numero di diocesi all'arcivescovato di Milano. Peraltro, non volendo il papa dar troppa importanza a questa nuova metropoli, volle mantenerne il capo in condizioni d'inferiorità, concedendogli sì pieni diritti di metropolita entro la sua provincia, ma considerandolo semplice suburbicario rispetto a Roma. Gli costituì quindi, di fronte ai metropolitani di Aquileia e di Milano, una inferiorità che divenne umiliante quando gli arcivescovi di Ravenna salirono a grande potenza; onde un'accanita lotta contro il *jugum romanorum*, contesa terminata nel 666, quando il tipo imperiale di Costante II (cfr. il *Liber pontificalis* romano, ed. Duchesne, pag. 349) concesse a Ravenna l'autocefalia, convalidando, tra l'altro, i diritti accampati in un apocrifo decreto di Valentiniano II (T. R., pag. 144 *et passim*). Per l'A. la costituzione di Ravenna in metropoli è dal 431, data peraltro molto discussa (146). Classe, l'antica sede episcopale, abbandonata, conserva i privilegi antichi di sede cattedratica, con clero organizzato, di cui papa Felice IV regola i rapporti con Ravenna (168).

Il metropolita ravennate è detto da Agnello *antistes*, con un termine in uso in occidente prima di Massimiano, che introduce la denominazione di *archiepiscopus* (altro nome usato dai ravennati fino al VI sec. è quello di *papa*). Infatti Cassiodoro non conosce il termine *metropolitanus*, per il quale usa la parola *patriarcha* (71). Ci è abbastanza

noto il cerimoniale attraverso il quale veniva eletto l'arcivescovo, anche perchè un importante documento ravennate (trascritto a pag. 144), ci conserva un frammento del IX secolo del formulario « *de eligendo episcopo* ». Generalmente al presule defunto succedeva l'*oeconomus* o *vicedominus* per opera del popolo, che all'elezione lo acclamava con le parole « *illum episcopum sanctus Apollinaris elegit* », ad imitazione dell'acclamazione papale (146). Il morto arcivescovo veniva tumulato, se persona illustre, in un'arca lapidea sita nell'*ardica* (τὴν ἄρθηκα = τὴ νάρθηκα, spiega il T. R. a pag. 3 questa parola poco chiara) di una delle grandi basiliche. Ciò ad imitazione dell'usanza romana di deporre i papi nel *paradisus* di S. Pietro (81). Intanto un'ambasciata partiva per Costantinopoli a postulare il pallio, perchè Ravenna era metropoli imperiale (187), poi l'eletto veniva accompagnato per la consacrazione a Roma da un visitatore delegato dal papa e dalle rappresentanze del clero e del popolo. A Roma avveniva un solenne dialogo tra il papa, l'eletto ed il popolo, dialogo che ricorda *Lib. Regum* I. 16, e che ci è tramandato in più punti da Agnello stesso e dal formulario predetto. Prima dell'ordinazione l'ordinatore interpellava ancora una volta gli elettori che acclamavano « *Dignus est, ordinetur, ordinetur* », al che seguiva la consacrazione, autenticata poi nel *decretum* finale degli elettori (tutto ciò a pagg. 144-146). Molte preghiere della liturgia *in electione episcopi* sono state inserite da Agnello nel suo racconto, per colorire un po' l'eloquio dei suoi personaggi, e così ci sono giunti anche altri interessanti avanzi di preghiere liturgiche (*commendationes animae, praefationes*: pag. 72).

Passando alla liturgia vera e propria, notiamo il cenno che il T. R. a pag. 209 dà dell'evoluzione della liturgia ravennate, schematicamente svoltasi così:

1° momento = *rito romano*;

2° momento = *rito intermedio tra romano ed ambrosiano*. Il trasferimento della corte da Milano a Ravenna e la costituzione della metropoli ravennate giustificano l'introduzione del rito gallicano-ambrosiano, comechè praticato dalla maggior parte del clero e delle diocesi suffraganee, già dipendenti da Milano.

3° momento = *rito con impronta greco-orientale*, dovuto alla restaurazione bizantina ed all'iconoclastia. Da Massimiano in poi il crescente antagonismo con Roma conduce ad un'imitazione sempre più accentuata degli usi romani (papali).

Così si spiega l'insieme caratteristico della liturgia ravennate del IX secolo, che ad es. pratica la *quadragesima sancti Martini* l'avvento ambrosiano, ponendo il *carnis levamen* nel giorno di S. Martino, ancor oggi festeggiato nelle campagne romagnole (208). È noto che Massimiano riformò la liturgia, ma ignoriamo in qual misura: sembra che Gregorio Magno nella sua riforma della liturgia romana abbia avuto presente una copia del sacramentario ravennate, di cui ci auguriamo

che il T. R., conducendo a termine le ricerche che annuncia aver iniziato (209), ci ridia la ricostruzione, per quanto la scarsità delle fonti lo renderà possibile.

Notiamo intanto alcuni particolari liturgici spigolati qua e là. La consacrazione delle chiese ravennati non avveniva con la riposizione di sacre reliquie (rito che ha esclusivo valore funerario) nè per l'aspersione con acqua esorcizzata, non essendo questi ritenuti elementi costitutivi del rito dedicatorio. Questo consisteva unicamente nel celebrarvi la liturgia, finita la quale il consacrante invocava, come nella ἐπίκλησις in uso nella chiesa orientale, l'intervento divino nel mistero (75). Distinguevasi la *dedicatio ecclesiae* dalla *dedicatio oratorii*, la meno solenne consacrazione delle piccole chiese e degli oratorii (196) Questi hanno sovente il nome caratteristico di *monasteria*, che Agnello usa spessissimo. Il T. R. ne rintraccia l'origine (61). Era detta *monasterium* qualunque chiesa destinata al culto privato — dove cioè il vescovo non celebrava pubblicamente, assistito dal suo clero — od al culto cemeteriale.

Il sacerdote preposto era detto *abbas*. I due nomi si spiegano così: dal V. sec. in poi piccole comunità monastiche si radunavano per l'officiatura intorno alle maggiori basiliche ed a quelle che racchiudevano tombe di martiri. Sostituitisi ad essi i secolari, all'edificio restò il vecchio nome ed al sacerdote il nome di abate. La denominazione si generalizzò fino a designare le semplici cappelle (in S. Vitale perfino la protesi ed il diaconico erano *monasteria!*). A proposito del consacratore di S. Vitale, Massimiano, gli ricorderemo a titoli di lode l'emendamento dei 72 libri canonici della S. Scrittura, « cum his, quae Augustinus et secundum evangelia quae beatus Jeronimus Romam misit et parentibus suis direxit, tantum ne ab idiotis vel malis scriptoribus vicientur », come Massimiano stesso aveva scritto sull'esemplare deposto nello *scrinium* Ursiano e che Agnello aveva ancora visto! (208).

Osserviamo che la messa ravennate veniva celebrata stando il sacerdote rivolto al pubblico dei fedeli, assiepati nella *pars subdita* della chiesa (a differenza della *pars abdita* riservata al clero ed alla « schola contorum », secondo una distinzione che il T. R., pag. 98, crede di poter desumere dai documenti). Perciò il termine *ante altare* va inteso in senso opposto all'attuale, riferendosi cioè alla parte posteriore dell'altare, *ubi pontifex stat quando missam canit* (69). Ma nei *monasteria*, essendo per la piccolezza del luogo l'altare addossato al muro, la disposizione liturgica era uguale all'attuale), Conseguentemente la *pars virorum* nelle basiliche ravennati è a destra, in corrispondenza al *cornus evangelii*, come al lato più nobile dell'altare (66); la parte dell'altare rivolto ai fedeli era ornata d'una *endothim* od *endima* riccamente contesta, spesso decorata col ritratto del presule che l'aveva donata, secondo la consuetudine, nel giorno anniversario della sua consacrazione (185). La liberalità degli arcivescovi si esplicava anche nel dotare le

chiese d'un ricco corredo d'illuminazione, il *pharalitius ornatus*. Agnello (che più d'una volta arieggia il Liber pontif. romano) distingue l'*ornatus maiorum vasculorum* = i *phara canthara*, cioè le grandi lampade, dai *calices appensorii*, lampade più piccole che pendevano spesso riunite dalle *coronae pharales* (97). Troviamo ricordati anche i grossi *cereostatos*, ceri di grosso peso, distinti dai più leggeri *manualia* che venivano portati in processione e poi infissi in candelabri posti in terra (123).

La messa ravennate aveva qualche sua peculiarità. *Post lectionem evangelii* aveva luogo la *protestatio catechumenorum*, vale a dire s'invitavano i catecumeni, non ammessi ad udire la liturgia integrale, ad uscire, prima che s'iniziasse la liturgia eucaristica, col canone *Hanc igitur oblationem* in cui s'includeva il memento dei vivi e dei morti. Seguiva il *Quam oblationem*, quindi il racconto storico dell'istituzione eucaristica, di poi l'*anamnesis* e l'*epiclesis* nella quale il sacerdote *extensis manibus* pronunciava il « jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum ». Veniva in seguito la recitazione dell'*oratio dominica* e la *fractio panis*, in cui l'assunzione del calice si faceva per mano del diacono (131). Al termine della liturgia aveva luogo la *missa super populum* (*benedictio, dimissio*) una preghiera (conservata solo nella liturgia classicana, ed ora, in tracce, nell'ufficiatura feriale della quaresima), con la quale il vescovo invocava la benedizione del cielo sul popolo (37).

Nella chiesa ravennate v'era certamente, ancor nel IX secolo, una speciale liturgia « contra alienas vel barbaras gentes », data la posizione di Ravenna esposta sempre ad invasioni ed assedi, e per lungo tempo propugnacolo del cattolicesimo contro le orde barbariche (99). Un ricordo interessantissimo delle traversie sofferte dalla città nel V secolo, che fu uno dei più travagliati, ci è conservato dalla leggenda dell'incontro di Giovanni I con Attila, quale lo leggiamo in Agnello, acutamente analizzato dal T. R. (103). Ci fa egli osservare come l'avvenimento della felice ambasceria di Leone I ad Attila, di grande importanza per questo critico momento, si rivestisse ben presto di forme leggendarie. In un gruppo di redazione gallica (Troyes, Orléans, Parigi) il flagello si allontana grazie alle preghiere ed alla penitenza del vescovo stesso; nel gruppo romano-ravennate subentra invece direttamente l'azione del presule: è « l'influenza personale ed il fastigio della santità del suo ministero che si impone alla barbarie di Attila ». Ora Agnello, attribuendo a Giovanni il merito d'aver allontanato Attila da Ravenna, sembra siasi fatto eco di una leggenda di carattere antiromano, tendente cioè a sminuire l'importanza del passo compiuto dal papa. Che antiromana fosse la leggenda, lo proverebbero dei passi echeggianti una contro-versione partita da polemisti romani, secondo i quali Giovanni, ariano, tentò di convertire Attila alla propria fede e di

sviarlo verso Roma. Il racconto di Agnello è del resto un duplice falso: prima perchè s'impianta su base leggendaria, e poi perchè Agnello sostituì scientemente col nome di Attila quello originario di Teodorico. Giovanni salvò bensì Ravenna da un barbaro, ma questi fu Teodorico, ed è perchè la leggenda è sorta « nel momento in cui la chiesa ravennate, entrata in lotta con Roma, ricorse ad ogni genere di trovate e di falsi per aumentare il proprio fasto, che il ricordo dell'aver Giovanni salvato la sua città dai furori d'un re barbaro, trascinò Agnello, per emulare la gloria di Leone I, a cambiare il nome di Teodorico in quello di Attila »!

E con quest'ultimo saggio esegetico chiudo. Ho tentato di radunare e di coordinare alcune delle più interessanti note per dar un'idea della ricchezza del materiale del Testi Rasponi, che speriamo vorrà quanto prima procedere ad uno studio d'insieme sull'argomento. Avverto che il commento alla cronaca di Agnello si arresta per ora alla vita di Giovanni III (vita 32ª di Agnello). Quando sarà edito l'ultimo fascicolo ne daremo tosto notizia ai nostri lettori.

Eugenio Dupré Theseider.

Robert E. Hume, *The World's Living Religions. An historical sketch. With special reference to their sacred Scriptures and in comparison with Christianity.* Pag. X-312. — New York, Scribner, 1924, 2ª ed., 1925.

Gli Stati Uniti d'America sono il paese in cui si pubblicano più libri di argomento religioso che in ogni altra contrada. La storia delle religioni vi è largamente rappresentata. Ma una specialità propria dell'America sono le varie ed interessanti serie di piccoli libri di storia comparata delle religioni, scritti non per gli specialisti e per il pubblico dotto, ma per il popolo che ha una cultura elementare. Generalmente si tratta di volumetti compilati con molta cura da studiosi, e non da dilettanti, con lo scopo non celato di dimostrare che l'esame comparato delle varie religioni mette in luce meridiana la superiorità del Cristianesimo, tanto dal punto di vista dottrinale che da quello morale. Così vi è la *Beacon Series* pubblicata dagli unitariani di Boston sin dal 1905, in cui ricordo un volumetto di H. T. Secrist, *Comparative Studies in Religion*, che voleva essere una specie di Introduzione all'unitarianismo, libriccino semplice, elementare, alla portata anche di fanciulli e, non ostante lo scopo apologetico, utilissimo per creare nelle masse un vivo interesse per la storia della vita religiosa dei vari popoli.

Di valore molto più elevato è la serie pubblicata dall'editore Scribner di Londra e New York, sotto il titolo « Life and Religion Series ». Ha anch'essa un carattere popolare, ma i volumi apparsi sinora — scritti come sono da specialisti di valore — presentano anche un certo interesse per gli studiosi, quali lavori di sintesi storica. Il più recente volume di questa serie, dovuto al prof. Hume dell'Union Theological Seminary di

New York (Università Columbia), merita una menzione speciale. Il prof. Hume è uno dei più valenti indianisti americani; nacque nell' India da una famiglia di missionari e passò quivi la sua giovinezza in intimo contatto con la vita religiosa di quei popoli. Professore nelle Università di Bombay e del Punjab, e incaricato di corsi nella Università Indu di Benares ed in quella maomettana di Aligarth, prima di essere chiamata alla Columbia, ha avuto tutte le opportunità di penetrare a fondo nella psicologia religiosa dei paesi asiatici. La sua traduzione delle Tredici principali Upanisad è giustamente considerata come la migliore tra le varie in lingua inglese.

Nel presente volumetto l'A. presenta un rapido cenno storico dell'origine e dello sviluppo delle undici grandi religioni viventi, ne descrive i caratteri distintivi, richiamando l'attenzione sugli elementi che hanno in comune e su quelli che sono propri di ciascuna. È naturale che in imprese di simile genere, destinate ad un pubblico di cultura comune, il riassunto storico proceda *per summa capita* e l'analisi comparativa sia fatta, per così dire, all' ingrosso, eliminando tutte le sottigliezze che provocano le discussioni degli studiosi. Ci sembra però che l'A. abbia avuto la mano felice nella breve ma efficace caratterizzazione di ciascuna delle religioni di cui si occupa. Tale caratterizzazione trovasi già nell'Indice stesso, onde richiamare sin da principio l'attenzione del lettore, ed è ripetuta più ampiamente in seguito nel capitolo riassuntivo finale. Per dare un' idea del modo come l'A. ha assolto il suo compito e dei criteri di distinzione ch' egli adotta, riproduciamo la sua classificazione delle undici religioni. Le undici religioni sono tutte originarie dell'Asia; quattro appartengono all'Asia meridionale: Induismo, Giainismo, Buddismo e Sikhismo: tre all'Asia orientale: Confucianismo, Taoismo e Shintoismo; e le altre quattro all'Asia occidentale: Giudaismo, Zoroastrianismo, Islamismo e Cristianesimo.

L' Induismo è caratterizzato come « la religione dell' immanenza divina e di una struttura sociale divisa in caste ereditarie: tale struttura è divinamente ordinata e la meta dell'esistenza è l' unione col divino ».

Il Giainismo è « la religione dell'ascetismo: la rinunzia è condizione necessaria per la salvezza; l' ideale della vita è la liberazione dello spirito nel soggiogamento della carne ».

Il Buddismo è « la religione del pacifico auto-sviluppo morale: l'egoismo è radice di ogni miseria; la salvazione si ottiene con la purezza interiore e con l'auto-disciplina ».

Il Sikhismo è « la religione dei discepoli dell' unico vero Dio, che hanno piena e totale fiducia nel suo Nome ».

Il Confucianismo è « la religione del dovere sociale: la natura umana modellata da Dio è essenzialmente buona; la religione si manifesta sopratutto in un sistema equanime di relazioni sociali ».

Il Taoismo è « la religione della Via divina: seguire umilmente questa Via conduce alla salvazione ».

Lo Shintoismo è « la religione del culto della natura, del culto dello Imperatore della Purezza ».

Il Giudaismo è « la religione dell'obbedienza ad un Dio giusto; ogni soddisfazione materiale, morale ed intellettuale è compendiata in questa obbedienza ».

Lo Zoroastrianismo è « la religione della lotta tra il Dio buono, ma limitato, e le Forze maligne inerenti al mondo; la religione involve perciò la cooperazione attiva dell' uomo al Potere cosmico del bene, nella sua lotta contro il male ».

L' Islamismo è « la religione di sottomissione al potere Supremo: che non è solo un Dio onnipotente, ma è anche giudice e dispensatore ».

Il Cristianesimo è « la religione dell'amore di Dio e dell'amore dell' uomo, quale si è rivelata in Gesù ».

Senzo dubbio, lo studioso trova tali definizioni vaghe, incomplete e, per così dire, forzate, onde far risaltare le differenze. Ma per un libro dedicato al gran pubblico, difficilmente si poteva fare di meglio. Inoltre, non bisogna dimenticare che lo scopo apologetico confessato dall'autore è di mostrare la superiorità del cristianesimo. Questa dimostrazione ha luogo specialmente nell' ultimo capitolo (Paragone delle Religioni) in cui si vuol provare che il cristianesimo nel suo triplice concetto: 1) carattere di Dio quale Padre Celeste ed amoroso; 2) carattere di Gesù quale Figlio di Dio e Fratello di tutti gli uomini; 3) carattere dello Spirito quale principio universale ed immanente di vita spirituale (Dio Padre, principio eterno; Dio Figlio, principio storico; Dio Spirito, principio progressivo), contiene tutto ciò che vi è di buono e di vero in tutte le religioni e soddisfa tutte le esigenze della vita religiosa.

A parte questa conclusione apologetica, che ha naturalmente un valore relativo per lo studioso, il lavoro del prof. Hume (che in un anno è alla seconda edizione) è utilissimo per destare tra il popolo un vivo interesse per le religioni in generale, e servirà a far comprendere a molti, tra le masse cristiane, che il considerare tutte le altre religioni, al di fuori del cristianesimo, come « mere superstizioni diaboliche », è un far torto non solo all' uomo ma anche a Dio.

Giorgio La Piana.

Earl Morse Wilbur, *Our Unitarian Heritage*. An introduction to the History of the Unitarian Movement. -- Boston, The Beacon Press, 1925.

Anche questo volume fa parte di una collezione popolare a scopo di propaganda confessionale: ma vuol essere nello stesso tempo un lavoro coscenzioso di storia dell' Unitarianismo, intrapreso per la prima volta, poichè su questo campo l'A. non è stato preceduto che da un breve opuscolo pubblicato quarant'anni fa dall'Allen (*Historical*

Sketch). Nei primi capitoli (1-5) l'A. traccia un quadro sommario delle premesse dell'Unitarianismo, nello sviluppo dottrinale della chiesa primitiva sino a Nicea ed a Calcedonia. Quindi (cap. 6-14) studia le tendenze unitariane e le controversie anti-trinitarie del periodo della Riforma protestante, di cui fu protagonista Serveto; i seguenti capitoli (15-20) sono dedicati al movimento sociniano in Polonia ed alla organizzazione delle prime comunità unitariane. Segue uno studio (21-16) sull'Unitarianismo in Transilvania, su Francis Davis e le vicende di quella chiesa sotto il regime austro-ungarico. Dalla Transilvania l'A. ci conduce in Inghilterra (cap. 27-33), passa in rassegna il lavoro dei «pionieri» inglesi dell'Unitarianismo e si diffonde sopratutto a descrivere le varie fasi del movimento sotto la guida di Lindsey e poi di Priestley. L'ultima parte del lavoro (34-38) tratta dell'Unitarianismo americano, dalla controversia iniziale e dalle lotte nel seno del Congregazionalismo del New England, sino alla separazione ed alla organizzazione finale ed all'espansione della chiesa unitariana d'America.

Le varie parti del lavoro hanno un valore disuguale. Molto superficiale e vaga la prima; incompleta la trattazione di Serveto e quella del movimento sociniano. Migliore la storia dell'Unitarianismo in Transilvania e assai superiore quella dell'Unitarianismo inglese. Evidentemente in queste parti l'A. ha avuto fonti più abbondanti ed ha penetrato più addentro nello spirito degli ambienti e dei tempi. Naturalmente i capitoli più interessanti, dal punto di vista storico, sono quelli che descrivono il movimento unitariano in America. Fu una lotta ostinata, lunga e non senza episodi nobilissimi, in cui i vigorosi pionieri della moderna civiltà americana, i discendenti dei Puritani, affermarono contro i teologi conservatori dalla mentalità settaria, i principi di un liberalismo teologico che, bandito da uomini quali Emerson e Teodoro Parker, rivoluzionò le scuole teologiche delle grandi università americane. Quale organizzazione denominazionale, l'Unitarianismo in America non ha avuto una grande fortuna, sebbene abbia fatto progressi sorprendenti; il suo teismo filosofico e la sua austerità rituale attirano più i pensatori che le masse del popolo; ma esso è servito di lievito per una trasformazione profonda della mentalità religiosa del Protestantesimo americano, di cui la presente rivolta dei fondamentalisti, conservatori ad oltranza, non è che uno dei segni indicatori. Indubbiamente il libro del prof. Wilbur sarà molto letto e commentato in America; ma dovrebbe esser tenuto presente da tutti gli studiosi dei movimenti religiosi contemporanei. L'America religiosa è in piena ebollizione. E nel modo stesso come la civiltà europea ha assunto e assume in questo paese forme nuove, attraverso lotte, esitazioni ed esperimenti di ogni sorta, così anche il Cristianesimo subisce qui la prova del fuoco: costretto sempre più a definire in forme pratiche e precise i propri ideali ed i propri programmi di azione, si avvia forse ad un distacco più risoluto da tutte le forme storiche a cui è stato legato nel passato.

Giorgio La Piana.

S. Nirenstein, *The problem of the existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes.* — Philadelphia, 1924 [Estratto da « The Jewish Quarterly Review », XIV, 4].

Il breve saggio vuol essere una indagine comparativa delle argomentazioni invocate per la dimostrazione della esistenza di Dio dai tre filosofi coetanei del duodecimo secolo, l'israelita Mosè ben Maimon, il cristiano Alano da Lilla, l'arabo Mohammed ibn Ahmud ibn Roschd. Le fonti sono: per il primo, la *Guida dei perplessi*: per il secondo, il *De Arte seu articolis catholicae fidei*; per il terzo, *L'accordo fra religione e filosofia*; della quale ultima opera, di su l'edizione araba del Müller (nei « Monumenta Saecularia » dell'accademia monacense del 1859) il nostro autore dà in una versione inglese il tratto concernente l'argomento studiato. La conclusione cui il Nirenstein, con leggera preoccupazione apologetica, perviene, tende a porre le argomentazioni di Maimonide al di sopra di quelle degli altri, come le più scientifiche e le più rigorose intellettualmente (sono le più aderenti ai principi aristotelici del moto e delle sue leggi), mentre Alano si riporta più da presso ai modi di ragionamento delle masse e Averroes non si discosta dai dati della fede religiosa. Spiegando in una nota le ragioni per le quali nella sua comparazione ha preferito Alano ad Abelardo, il Nirenstein mostra, se non c'inganniamo, di non aver convenientemente apprezzato il contenuto apologetico della speculazione abelardiana (« Abelard... did not fully and properly take up the fundamental questions of religious philosophy ») che invece le indagini recenti, dal Denifle al de Ghellinck, tendono così vittoriosamente a rivendicare.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Epilogo. — Se il p. Enrico Rosa desiderava — e la sua difficile capacità di contentatura lascia congetturare che lo desiderasse di fatto — un supplemento al novero delle smentite che avevo opposto alle sue insinuazioni calunniose, il suo desiderio deve dirsi esaurientemente soddisfatto. Anche la Direzione di *Bilychnis* (nov-dic. 1925, pag. 342) conferma che il suo *Ille ego* del 1916 non aveva nulla a vedere con il sottoscritto. Il p. Rosa è capacissimo di non prestare ancor fede alle reiterate smentite, accampando, magari, la circostanza che gli scomparsi, sotto gli pseudomini dei quali io avrei nascosto la mia persona, non sono là a corroborare, con la parola loro diretta, la mia legittima dichiarazione. Ma probabilmente la misura della fiducia nella parola altrui è proporzionata al merito di fiducia che è nella propria. E il p. Rosa può pure darci, se crede, a questo modo, la dimostrazione della sua credibilità.

Una parola debbo piuttosto qui — spero a conclusione — allo stilizzatore cortese della «parentesi» aperta, a mio proposito, in *Bilychnis*: parentesi del resto dignitosa, leale e corretta, infinitamente più cristiana di tutte le pettegole, equivoche e maligne divagazioni di cui il p. Rosa ha riempito da un ventennio le pagine della sua *Civiltà*, per consumare la mia rovina ecclesiastica.

La direzione di *Bilychnis* tenta di dipingermi come suo avversario solo a causa di un'ambizione ostacolata, o, senz'altro, delusa: quella di occupare un posto esclusivista nel movimento degli studi religiosi in Italia. Mi par supposizione non equa. In linea teorica, non vedo perchè dovrebbe essere imputato a colpa il vagheggiare che le indagini critico-religiose seguano fra noi un indirizzo che non riconosco in *Bilychnis*. In linea pratica, il ricordo di quel che fu, non quattordici, bensì venti anni fa, la mia *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (mille e duecento abbonati, quasi totalmente ecclesiastici) e l'induzione valida di quel che sarebbe stata la cultura, e non la sola cultura, del clero italiano di oggi, se il p. Rosa non avesse stroncato il mio lavoro in sul nascere, son più che sufficienti a soddisfare il mio amor proprio: sebbene non siano sufficienti a placare il mio quotidiano rimpianto e la mia torturante amarezza.

La direzione di *Bilychnis*, in secondo luogo, mi invita — in termini avvivati da un senso religioso che i gesuiti della *Civiltà* possono prendere ad esempio — a rientrare docilmente nel grembo della disciplina, sia pure rinunciando ad ogni aspirazione scientifica, visto che in me

l'uomo religioso non vuole morire e che la lotta in cui mi dibatto mi fa agire in maniera discontinua e, a volte, poco comprensibile. Ma io debbo, a mia volta, invitare il mio amabile esortatore a riflettere se questa lotta intima e ininterrotta, che io sostengo in me e intorno a me, per salvare alla critica religiosa una efficienza edificativa; se questa mia volontà di mantener fede in pari tempo alla mia vocazione religiosa e al mio proselitismo scientifico, nonostante l'incomprensione dei più e l'ostracismo della ufficialità, non è, date le circostanze, l'unico concreto dovere, oggi. Dal momento che la professione cristiana promette la pace solo attraverso le lacerazioni di una spada a doppio taglio, che va a raggiungere, scompaginandoli, le giunture e il midollo.

E. Buonaiuti.

La filosofia dei vigliacchi. — Così Carmelo Ottaviano, solo preoccupato ormai di riabilitarsi agli occhi di certi messeri contribuendo a costo di qualunque bassezza a vilipendere chi è stato sino a pochi mesi addietro il suo maestro e la sua benevola guida, ha garbatamente definito la posizione « pragmatista » che Ernesto Buonaiuti difende da oltre un ventennio sul terreno della speculazione astratta, a proposito della funzione storica del fatto religioso nello sviluppo della vita associata. Noi non intendiamo davvero smarrire la nostra calma abituale per una volgarità di questo genere, che non offre neppure, tutto sommato, il pregio dell'originalità. Come pure ci guardiamo assai bene dal valorizzare, confutandole, le varie altre insulsaggini ch'egli prodiga nel fascicolo Novembre-Dicembre 1925 della sua conterranea rivista *Sadhana*, sotto il calcolato pretesto di una polemica con il nostro amico Lazzarini. Chè del sistema etico-teologico-filosofico del signor Carmelo (« omnes insulani mali, Siculi autem pessimi »), noi potremmo con qualche conoscenza di causa additare le fonti prossime e remote: varianti, per lo più, dalla collezione completa delle opere del defunto Flammarion alle proiezioni cinematografiche delle sale della capitale.

Soltanto, dal momento che non è stato ancora ritirato dal commercio un certo libretto (Carmelo Ottaviano, *La visione cristiana di Ernesto Buonaiuti*, Foligno, Franco Campitelli editore, 1924, pp. 95, L. 7), ci permetteremo di rivolgere all'imprudente siciliano, inguaribilmente affetto di σπερμολογία, un consiglio disinteressato: mantenere il silenzio almeno su certi argomenti scabrosi. Poichè di vile, in tutta questa faccenda, c'è unicamente il contegno di chi, dopo aver buttato giù un centinaio di pagine di smaccata adulazione, si sottrae, nel momento del pericolo, al perentorio dovere di assumere le proprie responsabilità, e con una sfacciataggine che rasenta l'incoscienza si dà invece ad esercitare il sottile coltello della calunnia e della maldicenza nella schiena dei compagni di ieri.

a. d.

Dante ed il testo della Vulgata. — Non avrei creduto che nella colluvie di scritti che ogni anno accresce la letteratura critica dantesca, potesse venir ancor fuori alcunchè di sensato e di veramente interessante. Ambedue queste qualità spettano allo studio di L. Negri, apparso, con il titolo stesso di questa nostra spigolatura, nel *Giornale Storico della Letteratura Italiana* (LXXXV, 1925, fasc. 3, p. 288).

Prima d'esaminare quanto della Bibbia sia passato nelle opere di Dante, è necessario rispondere alla questione preliminare: *quale* fu la Bibbia di Dante? Domanda talmente ovvia che fa meraviglia che sia stata posta nettamente ora. Il Moore, il più autorevole conoscitore di questo argomento, aveva detto solo che Dante conobbe la *Vulgata*, senza chiedersi quale; nemmeno il Brossa (*La Bibbia nel poema di Dante*, Alba, 1924) se ne era curato.

La presente ricerca risolve limpidamente la questione, ma in più aggiunge una quantità di osservazioni molto interessanti sulla conoscenza della Vulgata nel medioevo. Al principio del secondo quarto del secolo XIII si venne formando il cosidetto testo vulgato, «*hoc est parisiensis*», come dice il frate inglese Rogero Bacone. L'introduzione successiva di glosse nel testo per colpa degli amanuensi, avendo col tempo totalmente falsato il libro sacro (già nel 1109 Stefano Harding, abate di Citeaux, aveva sentito il bisogno di epurarlo), e d'altronde essendo per necessità didattiche indispensabile diffondere tra gli scolari numerose copie della Bibbia, la facoltà teologica sembra ne curasse una nuova edizione, divisa in capitoli forse per opera del teologo Stefano Langton, vescovo di Canterbury. Oltre a questo «textus facultatis theologicae» o parigino, v'erano numerose revisioni e «correctoria», dovuti ai frati minori ed ai predicatori (uno di essi è di Ugo di St. Cher), e giravano per le mani degli scolari anche le somme, uso quella di Pier Lombardo. È frate Rogero che ci dà queste notizie: egli non è contento, è vero, nemmeno dell'*exemplar Parisiense*, di cui propone a papa Clemente IV la correzione, ma a parte tutto ammette che «a cagione delle innumerevoli, arbitrarie correzioni arrecate al testo dei due Testamenti, dagli ordini monastici e dai laici, sia ancora *longe minus malum... et sine comparatione uti exemplari Parisiensi, non correcto, quam correctione eorum vel aliqua alia*».

Data la diffusione del testo parigino, si può affermare che Dante se ne servisse, in un'edizione peraltro scevra dalle più gravi mende lamentate da Bacone, vicina al testo sisto-clementino «e talvolta riproducente quello presunto di S. Gerolamo». Ma Dante ebbe forse notizia anche d'un volgarizzamento italico dell'Italia settentrionale, composto verso la metà del sec. XIII, sulla traccia di testi provenzali o valdesi dipendenti alla loro volta dalla versione parigina di poco anteriore al 1250. Il volgarizzamento è purtroppo introvabile, ma ha lasciato traccia di sè: una tradizione, da accogliersi con cautela, ci dice infatti che

Jacopo da Varazze abbia tradotto la Vulgata; nella più antica traduzione italiana conosciuta (Malherbi, Venezia, 1471), si parla d'una traduzione più antica, anonima. Conclude l'autore molto giustamente deplorando che «allo stato attuale degli studi biblici, a dir vero oltremodo trascurati anche da quelli che più dovrebbero farne oggetto dei loro studi» non si possa risolvere il problema «del volgarizzamento della Bibbia nel Convivio, in relazione all'antica volgata volgare».

Trarre da Dante notizie sulla *capitulatio* della volgata parigina non è possibile, perchè il poeta non indica mai i capitoli. Dante conosceva anche diversi prologhi o *praefationes* (a proposito di che l'A. ricorda l'*expositio prologorum sancti Hieronymi* del francese Guglielmo Breton, contemporaneo di Dante e ricordato da fra Salimbene). Vari punti del Convivio proverebbero che l'Alighieri aveva nozione dei prologhi *ad Sophronium*, *ad Paulam et Eustochium*, oltre a quello *ad Paulinum* ed al *Galeatus*. Particolarmente interessante è il punto in cui Dante (Convivio IV. 5. 143) parla del proemio geronimiano alla Bibbia «là dove di Paolo tocca». Orbene, nella vulgata medioevale non già il *Galeatus* ma appunto l'*epistula ad Paulinum* era considerata come prologo alla Bibbia. Lo conferma Rogero Bacone: «... multi prologi superfluae ponuntur in textu, cum non sint prologi textus in quibus redditur ratio translationis librorum quibus proponuntur, prout epistula Hieronymi ad Paulinum, quae in capite bibliae reputatur prologus et vocatur a vulgo ...».

A quali conclusioni si può giungere riguardo alla conoscenza che Dante aveva della Bibbia? «Il poeta usò la Vulgata nella sua integrità e si valse delle prefazioni di essa», ma non studiò il libro sacro da un punto di vista teologico-dottrinale. Chi volesse alla gloria di Dante aggiungere anche il lauro d'una salda conoscenza critica della Bibbia, peccherebbe d'esagerazione, poichè l'Alighieri nella lettura dei Testamenti fu guidato unicamente da intenti soggettivi; egli lesse la Bibbia attentamente e devotamente, ma con animo di credente e di esteta, senza curarsi di indagare se il testo che aveva innanzi, e che correva per le mani di tutti, fosse in ogni sua parte originale e scevro d'aggiunte posteriori.

Lo studio del Negri merita un attento esame, perchè l'a. accenna ad una quantità di problemi relativi alla conoscenza scritturale nel medioevo, che vorremmo ripresi e definitivamente risoluti da studiosi dell'argomento bellissimo e tanto importante per la migliore determinazione del patrimonio intellettuale del medioevo.

EUGENIO DUPRÈ THESEIDER.

"Un prete simbolista". — Con la sua consueta aderenza ai fatti e ai documenti; con quella sua abituale imparzialità di raccontatore, la quale rasenta a volte la fredda e compassata impersonalità del paleontologo, anche quando sono dinanzi alla sua indagine drammi

spasimanti di coscienze e casi di affini rivolgimenti spirituali, Albert Houtin trae dalla eredità intellettuale e dalla corrispondenza inedita di Marcel Hébert una di quelle sue biografie di contemporanei, vissuti sui margini della chiesa, di cui sembra essersi fatto una specialità (*Un prêtre symboliste: Marcel Hébert: 1851-1916*. Paris, Rieder, 1925). Non si potrebbe dire, in verità, che non ne valesse la pena. L'Hébert fu uno studioso duttile e rapido, che ha lasciato una produzione critico-religiosa, estetica e scientifica delle più ardite. Ma può darsi che l'eredità più squisita della sua anima egli non l'abbia trasfusa nei suoi saggi, pur notevoli, sulla personalità divina o sulla evoluzione della fede cattolica: bensì nella sua opera di educatore e di chiarificatore concreto degli elementi onde si nutre la crisi religiosa odierna. Su questa opera di educatore l'Houtin, che ha potuto utilizzare le carte lasciate dallo scomparso, getta fasci di luce. Talora l'illustrazione dello sviluppo logico che condusse il direttore della scuola Fénelon alla secolarizzazione e all'insegnamento dell'*Université Libre* di Bruxelles, ricercata attraverso il suo carteggio personale, sospinge il biografo a indiscrezioni, se pur son tali, piccanti, su personaggi che furono stretti da vincoli di amicizia con l'Hébert e la cui memoria, oggi, tenderebbe ad apparire un po' difforme da quella che traspare dalle lettere private, qui esumate. Compaiono, ad esempio, nel volume dell'Houtin, messaggi del cardinale Amette e di mons. Duchesne, la cui rivelazione, probabilmente, non apparirà eccessivamente edificante agli eredi del primo o ai postumi curatori degli scritti inediti del secondo, *cum permissu superiorum*. L'Houtin ama intercalare alle sue fedeli esposizioni storiche gli scorci pieni di sottintesi del suo umorismo leggermente maligno. Ma sarebbe una grossa ingiustizia far consistere il valore vivo di questa biografia in tali informazioni complementari che offre su personalità ecclesiastiche eminenti di ieri. Esso è più tosto nella circostanza, ricca di suggestione, che l'Hébert è stato uno dei rappresentanti tipici di quella generazione di preti cattolici che furon tratti, nella seconda metà del secolo decimonono, dal tirocinio della indagine critica accompagnato da una consapevolezza lucida della funzione della religiosità confessionale, fuori dalla interpretazione letterale dei dogmi cattolici, e dalla diffusione trionfale delle idee democratiche, verso una illusoria fiducia nelle possibilità spirituali del movimento socialista. Vittime pertanto del disagio intimo di un'età di paradosso e di sogno, la quale doveva cedere sollecitamente il posto ad un'altra, nella quale si rivelerà nella sua interezza quello che è il dramma permanente della vita associata degli uomini: il conflitto deciso fra i valori politici e quelli religiosi.

e. b.

DICHIARAZIONE

La perfetta letizia.

« Voi beati quando vi coprano di odio gli uomini, e vi espellano dal loro consorzio, e vi ricolmino di improperi e gettino l'ostracismo contro il vostro nome, come malefico, a causa del Figlio dell'Uomo. Esultate quel giorno e trasalite di gioia: chè, ecco, abbondante è la vostra mercede nel cielo ».

La più sconcertante fra le beatitudini scandite dalle divine labbra del Cristo dai margini del Sinai della nuova rivelazione, ha costituito la tessera di colleganza e di riconoscimento tra i seguaci della buona novella, nei primi secoli della loro laboriosa disseminazione nel mondo. Chiamati ad instaurare fra gli uomini una economia associata retta esclusivamente dalla esperienza impalpabile di una comune origine dal Padre e di un solidale destino nell'avvento del Regno, i cristiani primitivi erano fatalmente esposti alla persecuzione e al dileggio di tutti i poteri, che avevano sollevato le assise del rispettivo dominio sugli istinti dell'uomo alla sopraffazione, alla violenza, al reciproco sfruttamento. Contrapponendo, inermi, all'altrui proposito di esterminio il sorriso della propria superiorità e la sfida pacifica del proprio disinteresse, i cristiani dell'epoca precostantiniana realizzarono alla perfezione la consegna perentoria del Vangelo. Allo strazio e alla proscrizione risposero con la gioia e il perdono. La nuova civiltà si nutrì del loro sangue e del loro entusiasmo. E le nuove idealità sociali zampillarono dal loro ilare sacrificio.

Ma quando, ampliando repentinamente il giro delle proprie spirituali conquiste, il cristianesimo, da religione proscritta, malmenata ed invisa, assurse alla dignità di religione ufficialmente riconosciuta, lusingata ed impinguata da quegli stessi poteri che fino alla vigilia le avevano lanciato contro la muta dei loro editti e dei loro carnefici, la beatitudine evangelica, che aveva affidato ai credenti come unico viatico il pane della maledizione e dell'obbrobrio, si trovò esposta a un mortale repentaglio. Dove andare ormai più a ricercare cristiani autentici, che facessero dell'ostracismo pubblico e della rinuncia eroica il loro retaggio inevitabile, fra quella turba incomposta di vescovi accomodanti

e di dignitari ecclesiastici cortigiani, che i Cesari pseudo-convertiti amarono ostentare al proprio seguito in tutte le parate del loro fastoso potere?

L'ascetismo organizzato fu la rivincita del cristianesimo puro ed intransigente sul sottile inquinamento mondano, che aveva guadagnato e corroso i tessuti più delicati della Chiesa post-costantiniana. Nelle solitudini della loro contemplazione e nel cilizio della loro ardua disciplina, le grandi organizzazioni monastiche e le insigni espressioni dello spirito anacoretico praticarono a modo loro la precisa ammonizione evangelica. Affrontando il disprezzo del mondo ufficiale, andarono alla ricerca della vera gioia e del sicuro trionfo.

Poi, per quella implacabile legge che pende su tutte le manifestazioni della spiritualità associata e si compiace mefistofelicamente di logorarne l'intima virtù generatrice nell'atto stesso in cui sembra tutelarne l'espansione e il successo, anche l'ascetismo organizzato, protesta collettiva contro il processo di mondanizzazione della Chiesa cristiana, si lasciò avvincere dal fascino dell'umana potenza e trasformò i suoi cenobi, sacri al sogno della mistica trasfigurazione, nei manieri di un doppiamente iniquo feudalismo. E allora, fra lo stupore del mondo, un giullare di nuovo genere, abbandonando tutti i vieti sentieri dell'arte-fatta cavalleria, cantò la figura evangelica della povertà e della rinuncia, e proclamò che la perfetta letizia non è già nella dottrina, nella santità, nella virtù taumaturgica, bensì, unicamente, nella rassegnata docilità sotto la ferula spietata del dileggio, del ripudio, dell'esilio, ad imitazione di quel Figlio dell'Uomo che aveva riscattato, mediante la morte, il dolore dell'universo.

Proprio in quel momento la società ufficiale, in cui la tradizione del Vangelo era sboccata, assimilandosi per via gli elementi più eccentrici e le cooperazioni più disparate, affilava le sue armi per soffocare spietatamente qualsiasi voce molesta si fosse attentata, nell'ebbrezza che dà la evocazione del primitivo sogno evangelico, di ricordarle che il messaggio del Cristo, nel mondo, è stato rivelazione di valori che trascendono bruscamente e rinnegano senza compromessi tutte le posticce categorie delle organizzazioni terrene e tutte le effimere e malsicure costruzioni della politica realistica. Non avrebbero potuto talora le vittime dei poteri cesarei, che la gerarchia, trascinata ad una stupefacente contaminazione delle sue mansioni originarie, si era arbitrariamente arrogati, rivendicare con validità al proprio ideale e alla propria sofferenza l'ardua beatitudine del Vangelo?

Da secoli ormai, dal momento cioè in cui il successo umano e la mescolanza alle attossicate competizioni per il predominio mondano hanno tristemente gettato la ufficialità ecclesiastica in preda a tutta l'insidia dei calcoli diplomatici e dei compromessi materiali, la coscienza cristiana è sotto la minaccia di una angosciata eventualità: che, cioè, per mantener fede alla consegna evangelica, la quale impone di sfidare per il Figlio dell'Uomo e per il suo Vangelo il crudele ostracismo del mondo, sia a volte necessario di passare sopra, pure, al verdetto di quella gerarchia ecclesiastica organizzata, in cui lo spirito del Figlio dell'Uomo dovrebbe trovare il suo strumento inflessibile.

La storia delle vicende cristiane costituisce una prova mortificante degli abusi e degli errori in cui gli organi fallibili della disciplina ecclesiastica hanno a volte incappato nella valutazione e nel controllo delle correnti e dei programmi dal cui inarrestabile processo di sviluppo e di contrasto sgorga l'economia immanente della cristianità associata. Nessuno potrebbe onestamente contestare che, talora, quella che sarebbe chiamata ad essere l'amorevole guida e la vigile tutelatrice dello Spirito, si è trasformata in strumento della sua dissipazione.

Il pericolo sembra essersi fatto più frequente e più sensibile nei secoli vicini. Automaticamente sospinta dal programma della Riforma, che fu tutto nello sforzo audace di laicizzare il messaggio cristiano e di incorporarlo nelle espressioni normali della quotidiana vita collettiva, ad emularne i criteri e a trasferirsi quindi anch'essa sul terreno della conquista e della difesa nell'ambito delle istituzioni e dei valori correnti, l'ufficialità cristiana sembra a volte dimenticare che il segreto della sua forza e il fascino della sua espansione sono tutti nell'ideale del pieno ed intransigente rinnegamento del mondo e dei suoi caduchi istituti. È per questo che le vittoriose capacità del successo, non sensibile, ma spirituale, sembrano a volte assottigliarsi nel cuore della sua propaganda sociale. È per questo che nella babele degli atteggiamenti culturali e delle aspirazioni morali, in cui sta rapidamente avvizzendo la civiltà contemporanea, si vanno perpetrando sottili congiure per sbarrare il passo allo spirito del Vangelo, che unico possiede la virtù di innalzare le anime intristite alla coscienza viva della loro infinita dignità e del loro inconculcabile destino.

L'indagine storica, questo raffinato e penetrante abito mentale, che addestra ad evocare dalle dense foschie del passato i grandi eroi del primitivo sogno cristiano, e ad interrogarli sul segreto ineffabile della loro gioia e della loro fiducia, è oggi l'incubo di tutte le mentalità tardigrade e di tutte le coscienze pavide, che del Vangelo e della sua

fiammante consegna non hanno altra visione che quella angusta e sbiadita delle pratiche consuetudinarie e della tradizione borghese.

Chi, mercè un agevole ma fragile diversivo, potrebbe sostenere che non costituisca un atto di ossequio alle idealità del Figlio dell'Uomo, l'affrontare le ribadite sentenze della proscrizione e del rifiuto per il recupero diretto della Sua parola genuina e del Suo testamento veritiero? Cogliere la tonalità sorprendente della predicazione del Galileo, quale essa risuonò la prima volta tra i pescatori del lago di Tiberiade; circoscrivere la portata effettiva del suo miracoloso messaggio; è già un avviarsi a riaccendere fra noi il fuoco che divorò e consunse le iniquità del paganesimo organizzato. E la grande rinascita cristiana, sul cui avvento si appunta lo sguardo febbricitante della nostra amara delusione e della nostra smarrita angoscia, irromperà dalla paziente e tenace esplorazione di quella mirabile letteratura, nei cui accenti la generazione dei primi apostoli e dei primi martiri esalò il respiro della sua ansia e della sua testimonianza.

L'opera non sarà agevole e la prova non sarà breve. Apparentemente addolcendo i metodi della sua repressione, la raffinata disciplina delle autorità costituite ha escogitato oggi il modo di rendere più penosi gli stadi della sua persecuzione e più arduo il ramingo pellegrinaggio degli esiliati. Il mondo moderno, dal canto suo, scettico e vano, che ha gettato sulla vuota fatuità della sua pseudo-sapienza il paludamento di una spiritualità sfacciatamente menzognera, ha acquistato una singolare accortezza nel mascherare di ironia la propria fredda apatia.

Ebbene. Quando più disperata sembra l'impresa e più insana la fiducia, allora, solo allora, scocca l'istante del semplice, spontaneo, disinvolto ardimento. Dai giorni di Abramo, secondo il solenne enunciato di Paolo, la vita della religiosità è tutta nello sperare, contro ogni ragionevolezza di speranza.

E se per proclamare, nelle lacrime, che il messaggio del Figliuolo dell'Uomo costituisce l'unica eredità del riscatto, della fraternità, della pace, occorre subire, rassegnati, l'espulsione del padre, l'incomprensione dei fratelli, l'abbandono degli amici, l'indifferenza dei viandanti, l'ostilità delle tenebre, chi aspira a realizzare un grano solo del programma cristiano non ha che un dovere: continuare il cammino.

V'è un guiderdone che nessuno riuscirà a sequestrargli: la sua intima letizia.

ERNESTO BUONAIUTI.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci — Via Casalmonferrato, 33-35 - Roma (40)